keep cover

HUME

E

IL PRINCIPIO DI CAUSA

PER

ALESSANDRO PAOLI

Prof. Ord. di Storia della Filosofia nella R. Università di Pisa

ULRICO HOEPLI

EDITORE LIBRAIO

NAPOLI MILANO PISA

—

1882.

HUME

E

IL PRINCIPIO DI CAUSA

PER

ALESSANDRO PAOLI

Prof. Ord. di Storia della Filosofia nella R. Università di Pisa

ULRICO HOEPLI
EDITORE LIBRAIO
NAPOLI MILANO PISA

1882.

keep cover

HUME

E

IL PRINCIPIO DI CAUSA

PER

ALESSANDRO PAOLI

Prof. Ord. di Storia della Filosofia nella R. Università di Pisa

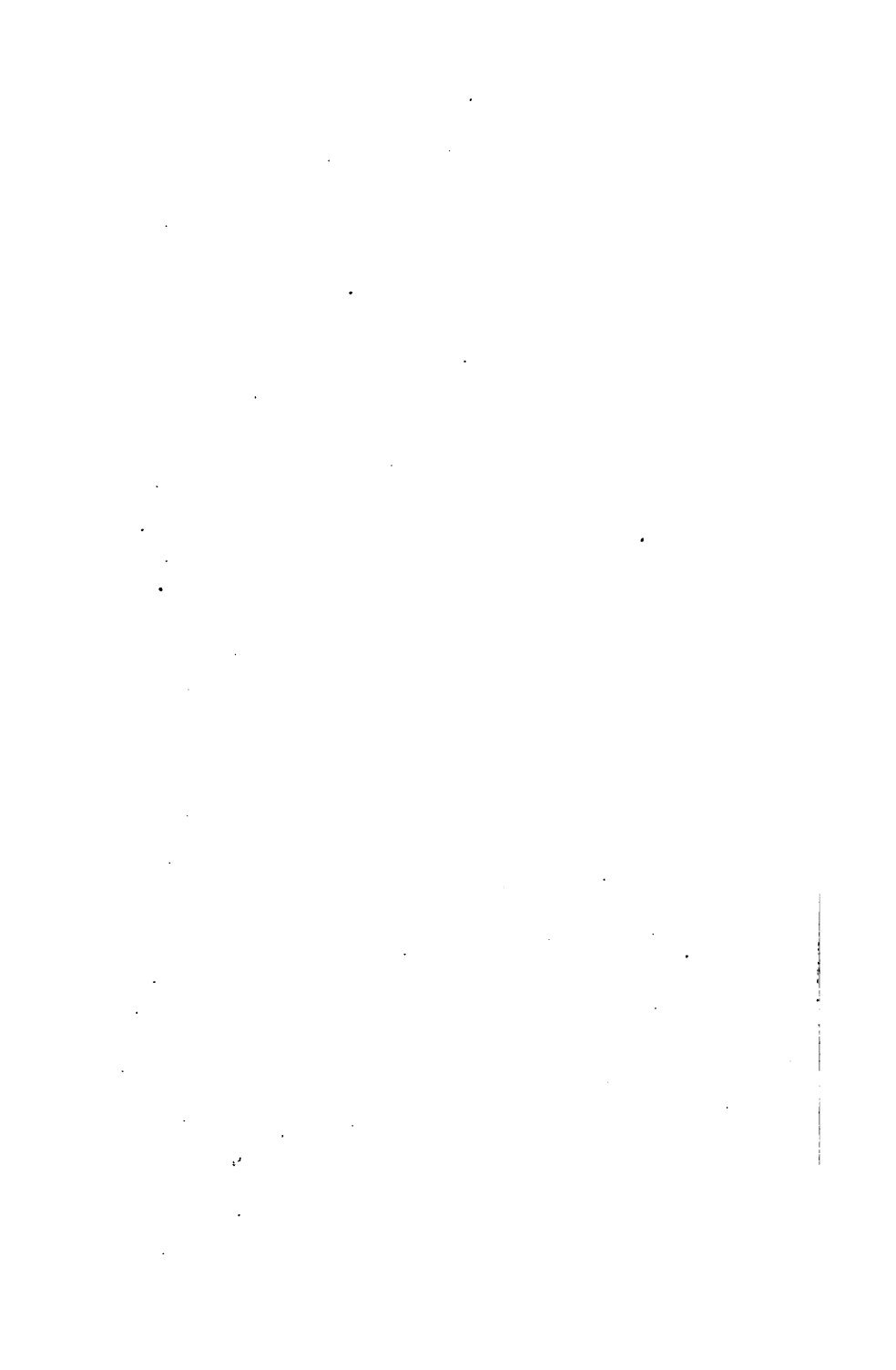
ULRICO HOEPLI
EDITORE LIBRAIO
NAPOLI MILANO PISA

1882.

HUME

E

IL PRINCIPIO DI CAUSA

PER

ALESSANDRO PAOLI

Prof. Ord. di Storia della Filosofia nella R. Università di Pisa

ULRICO HOEPLI

NAPOLI - MILANO - PISA

1882

A

FRANCESCO FIORENTINO

DEDICO

QUESTO MIO SCRITTO

SEGNO

DI MEMORE E PROFONDO AFFETTO

INDICE DEL VOLUME

PARTE SECONDA.

IL PROBLEMA PROPOSTO DA HUME ALLA SPECULAZIONE.

HUME

E

IL PRINCIPIO DI CAUSA

PER

ALESSANDRO PAOLI

Prof. Ord. di Storia della Filosofia nella R. Università di Pisa

ULRICO HOEPLI

NAPOLI - MILANO - PISA

1882

filosofo, quando questi si recava in quella città, come segretario d'Ambasciata.

Egli era desideroso, e forse si mostrò troppo sollecito di una rinomanza, che agguagliasse il valore delle sue scoperte; ma in verità si sentiva contento soltanto allora, che si poteva occultare al mondo; e celebrava la sua felicità quando poteva dire con Orazio: *Est bona librorum et provisæ frugis in annum copia.*

L'indole sua lo aveva fatto per la speculazione alla quale ritorna con l'animo, quando si allontana dagli uomini: come dopo di essere stato l'idolo e l'ammirazione della dotta e della frivola Parigi, tornava nella sua vecchia casa di Edimburgo alla semplicità delle sue abitudini. Gli splendori mondani lo abbagliano, e confessa di essere spinto ai problemi filosofici dall'ambizione; ma le gioie, che può dare il mondo, non gusta, sodisfatto di quella compiacenza, che all'animo possono procurare le solitarie meditazioni e una vita consacrata agli studi. C'è nell'animo suo, in tutta la sua vita quel contrasto, che egli ne' suoi libri filosofici stabiliva tra il senso e la ragione, tra la vivacità delle immagini, donde scaturisce la persuasione, e la pallida e fioca luce della ragione, che spinge al dubbio.

Questo contrasto tra il senso e la ragione è la conseguenza della filosofia empirica, della quale Hume scorge e mette in vista le lacune e la interna contradizione; quelle dottrine, che aveva esposto nel libro da lui rigettato e riappariscono con metodo meno rigoroso in tutti i suoi scritti, ponevano

in opposizione il pensare comune con le riflessioni a lungo protratte, erano, come poi diceva Kant, la scintilla, dalla quale sarebbe suscitata gran fiamma appena avesse trovato materia opportuna. Laonde non fa meraviglia nel mentre nella Scozia e nella Inghilterra si condannava il deista e si vituperava lo storico di Carlo I, e prima ancora che i filosofi e i filosofanti della Francia tributassero i loro omaggi all'illustre Scozzese, che i severi e profondi pensatori d'Europa avessero già preso in considerazione l'autore del *Treatise of human nature.*

Già fino dal 1759 Haman menzionava nelle sue lettere a Kant l'attico filosofo Hume, e verso il 1762 Kant esponeva nella scuola insieme alle dottrine di Leibnitz, di Wolf, di Baumgarten e di Crusius anche quelle del filosofo scozzese. Più tardi il grande pensatore di Koenigsberg poneva a confronto l'opera di Hume coi saggi di Locke e di Leibnitz; e concludeva che dall'origine della metafisica in poi nessun avvenimento aveva avuto pei destini stessi di questa scienza maggiore importanza della questione posta da Hume intorno al principio di causa. E con queste parole, con quella sincerità propria agli uomini di vero merito, Kant riconosceva allo scrittore di Scozia quella gloria, alla quale questi co' suoi scritti filosofici aveva sempre mirato, e cioè di dare un nuovo indirizzo alla speculazione.

Ma i compatriotti di Hume, i filosofi scozzesi, nella questione del principio di causa non guarda-

filosofo, quando questi si [illegible] problema, ma sofistica- come segretario d'A[illegible] che ostentava l'autore

Egli era [illegible] umana; ed anche nel ri- sollecito di [illegible] dopo le solenni dichiarazioni lore delle [illegible] mi pare si sia posto mente, quanto tento s[illegible] equo e conveniente, alla parte avuta mondo [illegible] nell'indirizzo, che dopo di lui prese la dire [illegible] speculazione. In generale anche i filosofi più benevoli al solitario di Ninewells credono potergli assicurare un luogo onorevole nella storia del pensiero col riferire le espressioni dei *Prolegomeni*, nelle quali Kant riconosceva averlo scosso dal sonno dogmatico *die Erinnerung des David Hume*. Or non è molto l'accuratissimo e acutissimo Lange non dubitava di collocare primo per merito tra i filosofi inglesi da Bacone in poi lo scrittore del *Trattato della natura umana*; però nella interpretazione delle sue dottrine se ne rimette alla opinione comune. Ma quale importanza abbiano per l'indirizzo filosofico inaugurato da Kant le osservazioni di Hume sulla percezione, il rapporto tra le imagini e le passioni e la questione del gusto estetico, ed anche la irresolutezza di questo filosofo nella questione della identità personale (questione che involve il problema della coscienza), nessuno l'ha finora osservato.

II. Fa però meraviglia vedere lo Spencer, nel quale pigliano ordine e dignità di sistema le dottrine psicologiche della scuola inglese, con quale indifferenza e quasi disprezzo rigetti le opinioni di Hume, e con quale aria di superiorità ne tratti, mentre

in sostanza non fa se non ripetere le obiezioni dirette al pensatore originale di Edimburgo dalla scuola scozzese.

Nell'ultima parte de' suoi *Principii di Psicologia* lo Spencer biasima severamente Hume di aver distrutto, senza dare una base stabile e solida alle sue argomentazioni, le più radicate persuasioni degli uomini. Ma questo rimprovero aveva già mosso al nostro filosofo il Reid; il quale diceva (*Opere*, vol. II, pag. 34, ed. del Jouffroy): Berkeley abbandonò il mondo materiale allo scetticismo, nella speranza di poter salvare il mondo dello spirito; con Hume l'abisso ha ingoiato materia e spirito.

Questa supposta distruzione allo Spencer sembra deplorevole, e l'attribuisce all'abitudine che hanno i metafisici di volere inalzare la ragione a tiranna delle altre facoltà umane, e di sottoporre alle operazioni mediate del ragionamento la testimonianza immediata della coscienza. Ed aggiunge: il ragionamento non è altro se non la ricoordinazione degli stati di coscienza già coordinati in una maniera più semplice; e la ricoordinazione non può dare ai resultati, a cui perviene, un valore, che sia indipendente da quello, che possiedono gli stati di coscienza anteriormente coordinati. Ma prima dello Spencer il Reid aveva addotto contro Hume la testimonianza del pensare comune e spontaneo; e alle negazioni del supposto scettico aveva contrapposto due brani di eloquenza tolti l'uno dal libro *de Divinatione* di Cicerone e l'altro dai *Sermoni* del Tillotson. In questi scritti, aggiungeva il Reid,

apparisce quel metodo, che è reputato il più efficace a confutare un'assurdità; quello di presentarla sotto tutti gli aspetti per renderne sensibile la ridicolezza a tutti gli uomini dotati di senso comune.

E però allo Spencer si può ripetere quanto già aveva osservato Kant nella prefazione ai *Prolegomeni* contro gli avversari di Hume; e cioè che reca fastidio il vedere come questi saltino a piè pari il punto vero del problema. Essi accettando sempre per dimostrato quello, di che Hume per l'appunto dubitava, e al contrario dimostrando con una cotal violenza e presunzione quello, che a lui non era mai saltato in testa di mettere in dubbio, disconoscono l'indizio che aveva dato a perfezionare la metafisica; cotalchè tutto è rimasto nell'antico stato, come se nulla di nuovo fosse intervenuto. Non era questione se l'idea di causa sia giusta, adoperabile e, per riguardo a tutta la conoscenza della natura, indispensabile; di questo Hume non aveva mai mosso dubbio; ma se possa esser pensata *a priori*, e in tal modo possieda una verità interna, indipendente da ogni esperienza, e possa perciò adoperarsi in modo tanto esteso, che non sia ristretta puramente agli oggetti della esperienza; su questo Hume aspettava una spiegazione. Si trattava della origine della idea, non della indispensabilità di essa nell'uso; a quali condizioni si debba adoperare, e secondo quale estensione possa essere valevole si sarebbe dimostrato da sè, quando ne fosse stata scoperta la origine.

Questo Kant osservava contro Reid, Oswald, Beattie e Priestley, i quali, in opposizione alla dottrina di Hume sul principio di causa, intendevano a restaurare il valore illimitato della ragione. Ma più strano assai è il caso dello Spencer, che, dopo aver ripetuto le accuse della scuola scozzese, fraintende in modo troppo visibile la dottrina di Hume, ne accetta, senza accorgersene, le opinioni, segue il metodo insegnato da Hume, e quindi non evita le difficoltà, che lo stesso pensatore di Ninewells avea riconosciuto nella sua spiegazione del principio di causa.

Trattandosi di un uomo di tanta fama, com'è lo Spencer, alcuno potrebbe reputare ch'io proceda con leggerezza nel muovergli così gravi osservazioni su questo proposito della dottrina di Hume: quindi fa di mesteri ch'io mi trattenga un poco a esaminare le obiezioni, che muove, probabilmente senza aver letto il *Trattato della natura umana*, al filosofo di Edimburgo.

E prima di tutto riguardo alle osservazioni che lo Spencer ha comuni con Reid e con gli altri filosofi ricordati da Kant in opposizione a Hume, mi varrò dell'autorità di Kuno Fischer per significare quello, che significato a nome mio potrebbe aver l'aria di temerità, e cioè che tutti quei valentuomini, i quali già Kant aveva rimproverato di soverchia presunzione, non hanno compreso il problema, qual era stato posto da Hume. Il fatto della esperienza, dice il Fischer, vuol essere spiegato; si vuol sapere in qual modo abbia origine la espe-

rienza. Il pregio durevole delle dottrine di Hume consiste in ciò, che egli si è volto a investigare questa origine, che egli ha ricercato d'illuminare il laboratorio psicologico, nel quale si compie il fatto della esperienza. Se la spiegazione, che egli ne ha data, sia giusta, è questa un'altra questione. Hume spiega il fatto della esperienza in virtù della persuasione in un necessario collegamento delle rappresentazioni: questo collegamento è formato dalla imaginazione per mezzo dell'abitudine, e l'abitudine non è altro se non una esperienza ripetuta. Così è l'esperienza, che fa la esperienza, e ciò che dev'essere spiegato è presupposto. Ma quando gli Scozzesi pongono la esperienza, come data originariamente, essi fanno consapevolmente quello, che fa Hume, senza volerlo; essi, non accorgendosene, in sostanza ripetono quello, che aveva stabilito Hume.

Ma ben più gravi sono le accuse, che si possono muovere a Spencer; il quale presume di trovare in Hume numerosi errori di definizioni e di classificazioni perchè forse prende a fondamento delle sue critiche non l'opera fondamentale del filosofo, qual è il *Trattato della natura*, ma la esposizione popolare nei *Saggi filosofici* dello scrittore elegante, non le ricerche proprie e originali di Hume, ma i tratti principali e le conclusioni delle sue dottrine: mentre per chi intende di muovere una critica e una critica acerba, come è appunto questa dello Spencer, ad un filosofo, ha il dovere di esaminarne tutti gli scritti per determinare quale

sia la classificazione veramente stabilita dal filosofo, che si vuole esaminare, e quale il significato da esso attribuito ai vocaboli.

Non può fare quindi meraviglia che lo Spencer pigliando a volo certe espressioni dei *Saggi*, senza confrontarle con la piena e intera dottrina di Hume, ne fraintenda il significato. Così nei *Principii di Psicologia* (vol. II, 355, ed. di Parigi 1875), riferendo alcuni luoghi dei *Saggi*, sembra a lui di trovare contradizione fra queste due parti: 1° che le nostre percezioni distinguendosi in impressioni e in idee, le idee derivano dalle impressioni; 2° che tutti gli oggetti della ragione umana sono divisi in *rapporti d'idee, e questioni di fatto;* e nella ipotesi che Hume o non abbia osservato se tra queste due classificazioni degli atti dell'intendimento v'abbia differenza, ovvero con nomi diversi abbia inteso di enunciare una sola classificazione, lo Spencer fabbrica un mucchio di congetture, che non hanno nulla da fare con le dottrine del *Trattato della natura umana*, che è poi la dottrina stessa dei *Saggi.*

Se vi hanno impressioni e idee da un lato, dice lo Spencer, e dall'altro rapporti d'idee e di fatti, questi rapporti d'idee e di fatti sono o no compresi nelle impressioni e nelle idee? A primo aspetto si scorge che sarebbe un'aperta contradizione ammettere oggetti della ragione, che non fossero d'altra parte percezioni dello spirito, come le percezioni dello spirito si comprende debbano essere anche oggetti della ragione. Ma posto che di que-

ste due classificazioni l'una coincida con l'altra, che cosa significa la parola rapporto? È una impressione? È una idea? Se è una impressione, converrebbe ammettere che un'impressione presente riunisca due impressioni passate (non essendo le idee se non copie d'impressioni): se è un'idea, si dovrebbe dimandare a quale impressione corrisponda, non potendo esservi idee, se non sono precedute dalla corrispondente impressione. E di questo passo il critico accumula osservazioni sopra osservazioni per concludere che tutte le supposizioni che si facciano in favore di Hume non riescono se non alla contradizione e all'assurdo.

Ma oltre al disaccordo tra le due classificazioni in impressioni e idee e in rapporti d'idee e questioni di fatto, lo Spencer riscontra una grande incertezza in quest'ultima classificazione, e per l'appunto nella distinzione in rapporti d'idee, e questioni di fatto. Non sa spiegarsi il significato dei vocaboli, e che cosa quindi per Hume sieno le idee, e che cosa i fatti; nè sa come possano farsi questi rapporti e quando un fatto possa e debba dirsi un fatto e non un'idea. Ma tutte queste confusioni ed altre, che lo Spencer annovera, e sarebbe lungo il riportare, sparirebbero d'un tratto per chi avesse letto alcune sezioni nella parte prima, e la sezione prima nella parte terza del *Trattato della natura umana.*

Tutti gli atti dell'intendimento e tutti gli oggetti della ragione umana (espressioni che per Hume sono identiche) significano le percezioni dello spirito, cioè impressioni o idee. Le idee differiscono

dalle impressioni per il diverso grado di forza, in cui appariscono; e il modo vario e diverso, in cui le idee si presentano o nel loro semplice grado di imagini fievoli e copie di impressioni precedenti, ovvero unite ad impressioni, dà luogo a varie specie di rapporti.

Nella 1ª sezione della parte 3ª Hume distingue tutti i rapporti, in cui si possono presentare le idee, in due classi, e cioè quelli, che dipendono totalmente dalle idee, che noi paragoniamo, e quelli, che possono cangiare, senza che avvenga nessun cangiamento nelle idee. « These relations may be divided into two classes: into such as depend entirely on the ideas, which we compare together, and such as may be changed without any change in the ideas. »

Questa distinzione nei rapporti delle idee era stata già indicata da Locke nel libro IV, cap. III, § 9 e segg. come osserva Kant al § 3 dei *Prolegomeni;* se bene ciò, che Locke dice di questa distinzione, rimanga indeterminato e non adoperabile secondo norme. Non nego che a chi non legga con attenzione la parte 1ª e la sezione 1ª della parte 3ª nel *Trattato della natura umana* debban riescire difficili a intendersi le espressioni adoperate da Hume, e qui sopra riportate, per significare la divisione dei rapporti in due classi; e nè pure nego debba apparir nuova e strana la denominazione di rapporti di fatto a chi non ricordi come per Hume la persuasione della realtà è determinata dalle impressioni, e però da quei rapporti, in cui le i

si presentano unite alle impressioni. Ma chi vuol muovere delle osservazioni contro un autore, e specialmente osservazioni acerbe, come sono quelle dello Spencer contro Hume, è necessario ne legga prima gli scritti. Anzi nel *Saggio* stesso, dal quale lo Spencer prende occasione ad accusare Hume di contradizione, la distinzione in rapporti di idee e in rapporti di fatti è designata con altri termini, e cioè col nome di rapporti d'idee e rapporti delle cose esistenti, appunto perchè dalla forza maggiore, con la quale si presentano le impressioni, si acquista l'abitudine di reputarle esistenti; mentre, secondo Hume, l'esistenza compete a qualsiasi idea; segno questo evidente che nei *Saggi* Hume adopera un linguaggio, che più si confaccia all'uso comune di pensare, ma di cui il valore non può essere inteso se non da quelli, che abbiano seguito l'autore lungo tutto il cammino da esso percorso.

Per altro lo Spencer, il quale tratta con un certo disprezzo Hume, collocandolo tra i vecchi metafisici e scettici, da Hume stesso, sebbene con intento e condizioni diverse, prende la legge, sulla quale fondamenta tutte le proprie dottrine. Le espressioni stesse, delle quali lo Spencer si serve per significare i concetti fondamentali della sua dottrina, le ha tolte, sebbene non direttamente, da Hume, e basti il ricordare la distinzione fatta dal primo di questi filosofi degli stati della coscienza in due classi, vivi e deboli, perchè apparisca la conformità di questa dottrina con quella significata da Hume in sul principio del *Trattato della natura*

umana. Anzi gioverebbe il confrontare il cap. XVI dell'*Analisi generale* nei *Principii di Psicologia* con la sezione 1ª, parte 1ª del *Trattato della natura umana* per vedere quanto il primo proceda sulle orme del secondo di questi filosofi.

Nè, per sottrarre lo Spencer alla taccia di aver seguito, se non copiato, le dottrine formulate da Hume, potrebbe valer di pretesto la differenza dei metodi seguiti dai metafisici, fra i quali colloca Hume, e il metodo solo adoperabile non tanto nelle scienze esperimentali, quanto nelle investigazioni filosofiche, e del quale lo Spencer pare si arroghi, almeno per le investigazioni filosofiche, la paternità. Egli fa rimprovero ai metafisici di presupporre implicitamente l'autorità suprema delle facoltà più elevate, e perciò della ragione ai modi inferiori dell'attività intellettuale; e da questa presunzione giudica sieno derivati l'idealismo di Berkeley e lo scetticismo di Hume. E osservando che la maggioranza degli uomini e fra questi anche i cultori delle scienze subordinano le conclusioni dei ragionamenti mediati alla testimonianza della coscienza immediata, mentre soltanto un piccolo numero di metafisici antepone il processo prolungato della ragione alla diretta manifestazione della esperienza, stabilisce la regola fondamentale, già da noi sopra riferita, che il ragionamento non è se non la ricoordinazione di stati di coscienza coordinati in una forma più semplice, e che la ricoordinazione non può avere un valore indipendente dagli stati anteriori, de'quali è formata.

Ma questa, che espone lo Spencer, è appunto la dottrina della scuola empirica, della quale Hume ha tratto le più rigorose conseguenze. Chi abbia letto il *Trattato della natura umana* sa che tutti gli atti della intelligenza vengono spiegati soltanto per mezzo delle impressioni e delle idee variamente unite da quella legge di associazione, che lo Spencer ha posta a fondamento del suo sistema.

Laonde i ragionamenti d'un ordine superiore o i modi più complicati dell'attività intellettuale prendono anche in Hume tutto il loro significato da quello, che hanno gli stati più semplici della intelligenza. Tutta l'importanza della filosofia di Hume consiste anzi nell'aver dimostrato che non v'hanno stati superiori dell'intelligenza, che sieno indipendenti dagli stati elementari; quindi è falso il supposto dello Spencer che il metafisico Hume abbia elevato la ragione a tiranna delle forme inferiori del governo mentale. Il modo più semplice di ragionare, secondo Hume, è il confronto di una idea con l'idea stessa, e questo rapporto può essere oggetto di conoscenza e di certezza, perchè ha puramente il valore, che ha la idea stessa (p. III, sez. I); mentre ciò, da cui Hume è spinto a dubitare della certezza nei rapporti fra due idee separate e distinte è appunto il valore, che si suole attribuire a questo collegamento, maggiore di quello che ha ciascuna delle sue idee considerata da sè e separatamente. E tanto è lontano dall'attribuire alla ragione un'autorità tirannica sulle operazioni inferiori dell'intendimento e indipendente da queste

medesime operazioni, che non approva quel modo speditivo, col quale si suole rispondere agli scettici. Se i ragionamenti scettici son forti, si suol dire, questa è una prova che la ragione può aver forza e autorità: se sono deboli, non sono dunque sufficienti a invalidare le conclusioni del nostro intendimento. Questo argomento per Hume non calza; e la ragione che adduce è quella che si potrebbe formulare con le parole dello Spencer; gli stati superiori della coscienza dipendono dagli stati inferiori e non hanno altro valore se non quello che viene da questi stati inferiori. Il quale argomento nel linguaggio di Hume è così espresso: ogni valore la ragione lo trae dalle impressioni e dalle idee, e cioè dalla vivacità e dalla forza, con cui si mostrano e impressioni e idee: a seconda che nell'ordine della riflessione la ragione si allontana dalle impressioni immediate, perde di forza e di vivacità, e quindi di efficacia. Non v'ha dubbio adunque che tutto il significato delle operazioni intellettuali procede, secondo Hume, dagli elementi immediati; si legga la sezione I della parte IV e si vedrà che la esposizione di questa dottrina non poteva esser più chiara; come del resto a svolgere e confermare questo concetto intende tutto quanto è contenuto nel *Trattato della natura umana.* E lo Spencer facendo dipendere gli stati più complicati della intelligenza dagli stati inferiori e meno complicati non faceva se non ripetere le opinioni, che Hume si era proposto di esporre e significare nell'opera sua fondamentale di filosofia.

Più tosto che al vivente filosofo inglese si potrebbe dar ragione allo scozzese Reid (vol. V, a pag. 141), il quale aveva avvertito essere stati rigettati da Hume tutti i principii della umana conoscenza a eccezione di quello della coscienza. Però come sia possibile la coscienza Hume nell'ultima nota al suo *Trattato* dichiara di non saperlo nè spiegare nè intendere; e questa è la condanna dell'empirismo, alla quale non si può sottrarre nemmeno lo Spencer.

Lo Spencer veramente valica i confini, che alle ricerche puramente filosofiche aveva assegnato Hume per determinare la spiegazione della coscienza; e, come nota il prof. Ferri nella pregevole *Memoria sulla Dottrina psicologica dell'Associazione*, egli intende di risalire all'origine della coscienza per mezzo delle leggi di associazione, e all'origine delle leggi di associazione per mezzo del moto evolutivo del cosmo; in modo che l'associazione psicologica diventa un caso della evoluzione universale, e le formole di quella non sono che un aspetto speciale di questa. Ma nel grandioso sistema del filosofo vivente resta sempre il concetto del suo predecessore, che le forme del pensiero sono spiegate per la legge universale: la coesione degli stati psichici è determinata dalla frequenza, con la quale si sono seguiti l'uno l'altro nella esperienza (*Principii di Psicologia* I, 502). L'accumularsi della esperienza determina tutto intero il processo delle conoscenze umane, dalle più limitate alle più ampie generalizzazioni (I, 697) e il fondamento delle successioni

è stabilito dall'abitudine (I, 503); quindi in questo sistema come in tutte le teorie empiriche la spiegazione della esperienza è la esperienza, e forma quel circolo, che già gli antichi scettici avevano ai dogmatici obiettato, e che è designato col nome di *Diallelos*. Questo non sfugge all'acuto sguardo dello Spencer, il quale, nel vol. II, a pag. 328, sente la necessità di dichiarare non essere suo intendimento di subordinare la ragione alla fede; aggiunge però che le operazioni complesse, come le operazioni semplici dell'intelletto, riescono del pari ad una credenza. E questo non è altro se non il cadere in quelle stesse difficoltà, nelle quali Hume si accorge di esser caduto: il linguaggio e la dottrina è la stessa nell'uno e nell'altro filosofo: l'accumulamento della esperienza produce l'abitudine, e l'abitudine genera la credenza. Se non che quando Hume sperava d'aver recato una spiegazione delle operazioni dell'intelletto, che fosse esente da contradizioni e da assurdità, s'accorge che il fondamento a tutte le sue ricerche mancava, perchè mancava una spiegazione della coscienza, che non fosse in contradizione con la natura delle impressioni e delle idee, ciascuna delle quali è distinguibile, e perchè distinguibile è separabile, e quindi non atta ad esser compenetrata in un principio, da cui scaturisca.

In Hume, per adoprare le sue espressioni, e, contenendoci nel suo modo di concepire, manca il principio, che unisca le percezioni succedentisi nel nostro pensiero, o, com'egli stesso confessa, manca

la spiegazione della coscienza. Questa deficienza si riscontra anche nella dottrina dello Spencer, con questo di diverso, che l'occhio del vivente filosofo inglese non si spinge tanto oltre da riconoscere il difetto dalla sua dottrina, e ciò, dopo che il criticismo si era posto in una via, che in certa guisa era stata additata da Hume stesso. Il prof. Ferri, che ha esaminato la dottrina psicologica della associazione dello Spencer conclude egregiamente che questa, anche unita all'evoluzione, non riesce a renderci conto della formazione e del valore dei concetti, nè a spiegare il valore degli assiomi e la evidenza della certezza razionale. Anzi lo stesso critico aggiunge con molta verità che la ipotesi dello Spencer circa alla esperienza contiene implicitamente la confessione che l'esperienza propriamente detta, l'esperienza vera, non l'ipotetica, non basta a render ragione dei caratteri di universalità e di necessità degli assiomi.

In conclusione per lo Spencer la esperienza individuale non riesce a spiegare la esperienza, per l'appunto come per Hume, in quanto confessa di non sapere spiegare il fatto della coscienza, che renda possibile la esperienza, la esperienza non resta spiegata.

III. La interpretazione data dallo Spencer alla dottrina di Hume deriva da quella, che ne avevan data i filosofi scozzesi. A questi, come allo Spencer sembrava avesse propriamente Hume inteso a distruggere la ragione col ragionamento; e non pensavano che questo proposito Hume stesso lo

aveva osservato e combattuto in altri filosofi, come si legge al principio della seconda parte del *Saggio sulla Filosofia accademica o scettica.* Ma i retti intendimenti del filosofo di Edimburgo e la sua tendenza a inaugurare un nuovo indirizzo filosofico, che reggesse alla critica più oculata, furon compresi da Stuart Mill, il quale in Inghilterra difese la fama del nostro filosofo, che giaceva dei colpi, che le avevan dato ogni specie di sètte filosofiche e religiose. Nell'opera che ha scritto sulla filosofia di Hamilton, il Mill osserva giustamente come nel secolo scorso i liberi pensatori professando dottrine in parte contrarie al comune sentire degli uomini, in parte distruttive delle credenze religiose, si comportavano in modo da parare gli assalti e da sventare le opposizioni; e quindi non fa meraviglia che Hume, il più gagliardo di quella schiera di pensatori, preferisse la taccia di scettico ad altra, che fosse più odiosa, o gli potesse riescire più molesta. L'Hamilton si era contentato di rivendicare ad Hume la gloria di pensatore profondo, comecchè gli attribuisse l'intento non di determinare il valore della ragione, ma di mostrare la incertezza di ogni cognizione; per altro i nuovi studi, che si vanno facendo sul criticismo, e la diffusione degli studi psicologici dei positivisti inglesi hanno rimesso in onore il filosofo di Edimburgo; ed ora si ricerca da molti nel *Trattato della natura umana* non solo la profondità dell'analisi ma anche la fecondità delle dottrine.

Che Hume avesse compreso come nessuno

prima di lui dove fosse riposto il problema della metafisica, lo aveva già avvertito Kant; ma in nessun altro tempo, come in questi ultimi anni, si è presa in considerazione questa avvertenza del filosofo di Koenigsberg. E del pari in questi ultimi anni si è riconosciuta la importanza delle ricerche psicologiche di Hume dopo che Stuart Mill ne aveva tratto vantaggio pei suoi studi filosofici; ma che il vero significato di Hume nella Storia della filosofia sia stato compreso da quelli, che ne hanno recentemente discorso, io non oserei affermarlo. Il Riehl consacra a Hume un lungo capitolo nel primo volume della sua opera *Der Philosophische Kriticismus*; il Rénouvier e il Pillon hanno tradotto in francese il primo libro del *Trattato della natura umana;* e il Pillon vi ha premesso una introduzione: l'Huxley ha pubblicato recentemente un breve opuscolo sulla vita e le dottrine filosofiche di Hume, e il Compayré, che fino dal 1873 aveva stampato una tesi universitaria su questo sòggetto, ha tradotto in francese l'operetta dell'Huxley, e ci ha premesso una lunga avvertenza; e fino dal 1872 il dott. Federigo Jodl aveva pubblicato una succinta esposizione della vita e della filosofia di Hume, premiata dalla Università di Monaco. In tutte queste pubblicazioni io non nego si sia attribuita al *Trattato della natura umana* quella importanza, che questa opera magistrale merita; ma quale sia stato veramente l'intendimento di Hume, quali sieno propriamente i suoi meriti non mi sembra che da questi scritti si sia fatto manifesto. Prenderò ad esame breve-

mente qualcuna delle osservazioni che questi scrittori hanno fatto intorno a certi passi nelle opere di Hume, e qualcuna delle interpretazioni, che hanno dato a dottrine sostanziali di questo filosofo, e da questi esempi sarà dimostrato che intorno a questo soggetto la critica procede ancora a tentoni.

Il Compayré, a pag. XXII della sua prefazione allo scritto dell'Huxley, ricorda la distinzione stabilita da Hume tra la memoria e l'imaginazione, e lo incolpa d'averla determinata per il modo, in cui appariscono le rappresentazioni, deboli e fievoli nella imaginazione, forti e vivaci nella memoria. E a questo proposito dà lode all'Huxley e al Pillon perchè tutti e due questi espositori della dottrina di Hume hanno biasimato il filosofo di aver riposto nel grado di forza della rappresentazione quella distinzione d'imagini, che ci dovrebbe fare persuasi della esistenza o della non esistenza degli oggetti esterni corrispondenti a quelle imagini. Ricorda anzi la osservazione dell'Huxley, che i personaggi dei romanzi lasciano in noi un'impressione più viva delle persone da noi stessi vedute qualche anno addietro, e ricorda anche il paragone, che fa il Pillon tra l'idea viva e spiccata dei personaggi rappresentati nella *Gerusalemme Liberata* e i nomi di guerrieri dei quali le storie ci hanno tramandato la fama. Aggiunge a questo un'osservazione da lui stesso fatta nell'opera, che ha scritto intorno ad Hume, e cioè che d'un triangolo i geometri hanno una idea più vivace e più forte di quella, che possano avere di Cesare e di Carlo Ma-

gno; sebbene l'idea del triangolo sia astratta, e dei personaggi storici ne abbiano idea per le memorie che ne hanno lette nelle storie. La differenza tra la memoria e l'imaginazione non va ricercata, per sentenza del Compayré, in una qualità estrinseca, come sarebbe la maggior quantità di forza della rappresentazione, ma nella relazione, che hanno le imagini per esser congiunte, come anelli, nella lunga catena della memoria.

Duole il dirlo, ma tutti e tre questi valentuomini procedono un po' troppo a caso nelle loro critiche alla dottrina di Hume; essi lo accusano di una colpa, della quale egli è perfettamente innocente. La distinzione nella forza o vivacità, con cui si presentano le imagini, e da cui dipende la persuasione della esistenza o della non esistenza di oggetti corrispondenti, questa distinzione, posto che sia mal fondata, non è di Hume; egli l'ha tolta da Locke, come questi l'aveva tolta da Cartesio. Al § 5 del cap. XI, libro IV, Locke insegna che la forza o la vivacità della impressione ci attesta la esistenza d'un oggetto esterno, che opera su noi, e al § 11 che la esistenza delle cose passate ci è attestata dalla memoria; e, prima di Locke, Cartesio (Med. VI, a pag. 327, vol. I delle *Opere*, ed. di Cousin) aveva posto la distinzione tra le idee, che si ricevono dalle impressioni sensibili e quelle che possiamo fingere da noi stessi meditando, nella vivezza più espressiva ed anche, a loro modo, più distinta, con cui le prime ci appariscono.

Ma quello che nè Locke nè Cartesio avevan

detto, ed è una delle parti nuove e veramente stupende del *Trattato della natura umana*, è la spiegazione del sentimento estetico, che si legge nella sezione VIII della parte III, e con la quale si può rispondere alle osservazioni dell'Huxley e del Pillon circa alla vivezza e alla forza, con la quale si presentano all'animo le produzioni della imaginazione. È poi curioso, per non adoperare altri termini, che il signor Compayré pretenda di dare una propria spiegazione della differenza tra la memoria e la imaginazione, mentre nella sezione IX della parte III Hume faceva dipendere la persuasione, che abbiamo della *realtà*, da una specie di sistema, in cui sia compreso tutto ciò, che noi ci ricordiamo essere stato a noi presente, sia per la percezione interna sia per i nostri sensi; e nella sezione IV e nella sezione XIII adopera per l'appunto la parola *catena* e anelli della catena per significare il concetto, del quale il Compayré pare che si reputi lo scopritore.

Riguardo a quello, che il Compayré osserva intorno alle figure geometriche, si vede che egli non aveva a mente quanto Hume ha scritto nella sezione VII, parte I, intorno alle idee astratte, o di aver dimenticato quanto si legge sulla efficacia dell'abitudine nella sez. IX della parte III e specialmente le seguenti parole: tutte le opinioni e nozioni delle cose, alle quali siamo stati abituati, gettano radici tanto profonde, che ci riesce impossibile il cancellarle. La legge che spiega la esistenza delle belle arti, o il fatto dei pregiudizi popolari o

la preferenza, che si suol dare a una maniera più tosto che ad altra di discipline, è espressa nella sezione VIII della parte III, e riceve dilucidazioni in quasi tutte le sezioni di questa parte del primo libro. Quello, che non può trovare spiegazione, è la specie di obiezioni che tutti e tre questi valentuomini adducono contro la dottrina di Hume.

Così il Compayré da alcune osservazioni, che fa a pag. XXVII e XXIX nella sua prefazione, allo scritto di Huxley, intorno al linguaggio e quindi anche alla dottrina che reputa diversificare interamente nel *Trattato della natura umana* e nei *Saggi filosofici* per riguardo alle idee geometriche, suppone che negli scritti posteriori Hume abbia rettificato la dottrina contenuta nell'opera principale. E da ciò inferisce: 1° avere Kant desunto dai *Saggi filosofici* la dottrina di Hume intorno alla certezza assoluta e necessaria delle cognizioni matematiche; 2° che questa dei giudizi matematici sia una delle questioni male stabilite nel *Trattato*, e per le quali Hume si è indotto a condannare l'opera giovanile; 3° che la uguaglianza non essendo, secondo Hume, propriamente parlando, una qualità inerente alle figure, ma derivando dalla comparazione, che lo spirito stabilisce tra esse, da ciò si può desumere che Hume, in un caso particolare, riconosce la potenza propria dello spirito in quanto domina le impressioni isolate, che si succedono davanti a lui e in quanto afferma intuitivamente il loro rapporto.

Nulla vi ha di più erroneo, anzi di più assurdo di queste osservazioni del signor Compayré.

Cominciando dalla terza di queste osservazioni la espressione adoperata da Hume significa che l'idea d'uguaglianza non è un'idea semplice, che sia copiata da una impressione semplice, ma si ottiene per mezzo di un giudizio. E ciò dice Hume nell'intento di stabilire tutto il contrario di quello, che opina il Compayré, nell'intento cioè di derivare questo rapporto dal confronto di due o più impressioni. A questo proposito si vuol ricordare quanto abbiamo avvertito poco addietro, che Hume distingue in due classi i rapporti, che passano tra le idee; quelli che dipendono totalmente dalle idee, e quelli, che possono cangiare, senza che avvenga nessun cangiamento nelle idee. Nella espressione riferita dal Compayré, Hume vuol dire che il rapporto d'uguaglianza nelle figure geometriche non appartiene alla prima specie di rapporti, non è contenuto nella idea della figura, ma appartiene alla seconda classe, a quei rapporti cioè, che dipendono da connessioni d'idee. Malgrado ciò, malgrado che la uguaglianza tra due figure matematiche non sia un giudizio analitico, Hume passa sopra a certe inesattezze e a una certa mancanza di precisione nei principii della geometria, e crede si possa avere una geometria mediante giudizi analitici. Noi siamo condotti, egli dice, a supporre qualche norma imaginaria d'uguaglianza, per la quale le apparenze e le figure possano esser corrette. Questa norma è visibilmente imaginaria, ma lo spirito se ne serve come d'una nozione oscura e implicita d'una intera e perfetta uguaglianza, a quella guisa, che il

musico si serve dell' orecchio che diventa sempre più delicato con la riflessione e l'attenzione, o il pittore e il meccanico trovano, quegli nella luce e nelle ombre, questi nella rapidità e nella lentezza, un termine di confronto, che sorpassa i giudizi dei sensi.

Riguardo alla 2ª delle inferenze del Compayré, e cioè che Hume abbia condannato la sua opera giovanile, sarebbe necessario non avere letto le due righe di prefazione, che Hume premette a' suoi *Saggi filosofici*, per indursi ad accettare questa supposizione. Ivi si legge che la più parte dei principii e dei ragionamenti contenuti nei *Saggi* erano stati esposti nel *Trattato della natura umana*, la differenza dichiara poi non consistere se non nella correzione di qualche negligenza nel ragionamento, e *sovra tutto* nell'espressione.

La questione più grave riguarda la prima osservazione. Il Compayré opina aver Kant desunto dai *Saggi* che Hume ammetteva la certezza necessaria e assoluta nelle cognizioni matematiche, appunto perchè nel *Trattato della natura umana*, secondo il Compayré, Hume avrebbe negato questa necessità e questa assolutezza nelle verità geometriche. Già sarebbe notevole la contradizione del nostro critico, il quale a pag. XXVII riporta un luogo del *Trattato della natura umana*, ove, secondo la erronea interpretazione del Compayré, Hume avrebbe riferito allo spirito umano la facoltà di trovare e stabilire la uguaglianza tra due figure geometriche, mentre due pagine appresso lo stesso

Compayré nega che Hume abbia nell'opera sua prima e fondamentale ammessa la certezza necessaria e assoluta delle cognizioni geometriche. Se poi il Compayré avesse letto il *Trattato della natura umana* avrebbe visto che nella sezione I, parte III, ove Hume stabilisce la distinzione delle due classi de' rapporti, adduce per esempio dei rapporti interamente dipendenti dall'idea il triangolo: *noi scopriamo il rapporto d'uguaglianza tra la somma dei tre angoli e due angoli retti per la idea che abbiamo del triangolo*. Si osservi in secondo luogo che Kant non avrebbe avuto bisogno di ricorrere ai *Saggi filosofici* per ascrivere Hume tra' filosofi che ammettono la certezza necessaria e assoluta delle cognizioni matematiche: nella sezione I della III parte Hume afferma: l'algebra e l'aritmetica rimangono le sole scienze, nelle quali noi possiamo concatenare dei ragionamenti con un certo grado di complicazione, senza perder nulla di esattezza e di certezza. Riguardo alla geometria, sebbene non consegua la precisione perfetta e la certezza propria all'aritmetica e all'algebra, sorpassa il giudizio imperfetto dei nostri sensi e della nostra imaginazione. La ragione della imperfezione della geometria è questa, che deriva i suoi principii primi e fondamentali esclusivamente dall'apparenza; ma questi principii fondamentali derivano dalle apparenze più facili, e meno ingannevoli; per lo che gli errori che se ne potrebbero trarre nelle deduzioni non potrebbero esser mai di qualche importanza; molto più che l'utile della geometria consiste nel richiamarci

ad apparenze di tale natura, che, a cagione della loro semplicità, non possono condurci a nessun errore considerevole.

La opinione di Hume intorno alla geometria è fondata sul principio, da cui ha origine ogni sua investigazione filosofica, e cioè tutte le nostre idee sono copiate dalle nostre impressioni. Perchè fosse potuto accadere nella mente di Hume un cangiamento nella dottrina delle cognizioni matematiche sarebbe stato necessario che egli nei *Saggi filosofici* avesse rinnegato il fondamento d'ogni sua dottrina. Nei *Saggi filosofici* Hume espone in modo popolare le sue dottrine; quindi non poteva ripetere quelle sottili distinzioni, che possono trovar luogo in un trattato fatto per i dotti. Quella attitudine della geometria a sorpassare in esattezza e in generalità i liberi giudizi dei sensi e dell'imaginazione, non è sufficiente a distruggere le dottrine intorno allo spazio che Hume aveva esposto nella parte III del suo *Trattato*, ma in una esposizione, che l'Autore destinava a divulgare le sue dottrine, era più che sufficiente a distinguere da ogni altra operazione dell'intelletto la questione del nesso causale, nella quale Hume riponeva il merito e la originalità delle sue investigazioni filosofiche. E ciò si vorrà facilmente concedere ove si osservi che le obiezioni dirette da Hume nel *Trattato* contro la geometria hanno per fine di stabilire la verità del suo principio filosofico: ogni idea è copiata da un'impressione. Quindi per esso, come conclude nella sezione IV, parte II, perchè non possiamo avere idee, le cui

impressioni non sieno percepibili, la geometria manca di evidenza nella questione dell' infinita divisibilità dello spazio, ma gli altri suoi ragionamenti comandano il nostro pieno assentimento e la nostra intera approvazione.

IV. Non posso da ultimo nascondere la mia meraviglia nel vedere che anche il Riehl concorra con le sue interpretazioni a sviare gli studiosi dalla retta intelligenza della dottrina di Hume. L' opera del Riehl, *Der Philosophische Kriticismus*, è un lavoro di molto merito; e l' autore per rispetto a Hume ha diritto alla riconoscenza degli studiosi di filosofia per aver fatto in Germania quello, che già aveva tentato in Inghilterra Stuart Mill; ha purgato cioè l' autore del *Trattato della natura umana* dalla taccia di scettico. Ma che abbia esposto con esattezza le opinioni di Hume a me non pare, e ne dirò le ragioni a suo luogo; qui mi basti il rilevare un grosso errore, dal quale è tutta sconvolta la dottrina del pensatore di Niniwells.

A pag. 69 del 1° volume, il Riehl afferma che Kant non abbia conosciuto nell' insieme e secondo i principii direttivi la filosofia di Hume; e tra le altre accuse gli muove la seguente, che traduco alla lettera. « L' asserzione, abbia Hume soltanto una sola specie di rannodamento *a priori* investigato, senza tener conto delle altre specie, particolarmente del principio di sostanzialità, contiene un errore di fatto, mentre anzi il Trattato a questa ultima attinenza ideale consacra una spiegazione minuta in forma scettica, e oltre a ciò le metafi-

siche rappresentazioni dell' anima e della personale identità a una penetrantissima critica sottopone. »

La esposizione di Kant contenuta nell'Introduzione (*VI Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft*) è esattissima, e corrisponde a quanto dice Hume, parte terza, sezione seconda.

Dopo aver detto che l' ufficio proprio della ragion pura è contenuto nella questione: *come sono possibili i giudizi sintetici a priori*, e dopo avere attribuito lo stato vacillante della incertezza e della contradizione, in cui era rimasta la metafisica, assolutamente a questa causa, che non era venuto in mente a nessuno questo ufficio, e nè pure la distinzione dei giudizi analitici e sintetici, Kant osserva: David Hume, che tra tutti i filosofi s' avvicinò a questo ufficio, ma non lo concepì abbastanza determinato e nella sua universalità, ma si rattenne nudamente al principio sintetico del rannodamento dell' effetto alla causa (*principium causalitatis*) credette poter riuscire a questo, che un tale principio *a priori* sia interamente impossibile.

In Hume non si può trovare il principio di sostanzialità (e quindi Kant non ne poteva tener conto), perchè secondo la dottrina di Hume non è possibile un ragionamento o un giudizio sulla relazione di due o più idee semplici, il cui complesso dà origine alla idea di sostanza, con la supposizione di qualche cosa di sconosciuto che le sostenga. Questa definizione di Locke (II, XXIII, § 1) è accettata da Hume (parte I, sez. VI); e poichè è composta

di tre parti, ciascuna delle quali nella dottrina di Hume ha la sua ragione di essere e una spiegazione sua propria e particolare, Hume non poteva supporre la esistenza di un principio speciale, com'è quello designato dal Riehl col nome di principio di sostanzialità, e molto meno c'era d'uopo che ritrovasse una spiegazione, sebbene in forma scettica, a un principio, che, secondo la sua dottrina, non è concepibile.

Le tre parti contenute nella definizione data da Locke della sostanza, e accettata da Hume, sono le seguenti: 1ª la unione delle idee semplici; 2ª la esistenza del complesso di queste idee semplici; 3ª il riferimento delle idee semplici a qualche cosa di sconosciuto, a cui si suppone che quelle sieno inerenti. Riguardo alla esistenza di questo complesso, secondo Hume compete del pari a ciò che s'intende per sostanza, come a qualsivoglia altra percezione. « Non v'ha impressione, nè idea di veruna specie, della quale abbiamo coscienza, o ricordo, che non sia concepita come esistente » (parte II, sez. VI). La differenza tra i modi e le sostanze consiste in questo che le idee semplici, di cui son formati i modi, rappresentano qualità, che non sono unite per contiguità e causazione, ma sono disperse in differenti soggetti; ovvero, se sono unite insieme, il principio d'unione non è riguardato come il fondamento della idea complessa (parte I, sez. VI).

Laonde, secondo Hume, ciò che si chiama sostanza, è distinto da un'altra idea, o per la unione di contiguità e di causazione, o perchè in ogni al-

tra idea il principio d'unione non è riguardato come il fondamento dell'idea complessa. Vale a dire la idea di sostanza si distingue da ogni altra idea per la prima e la terza di quelle tre parti, che sono gli elementi della definizione lockiana della sostanza. Esaminiamo la prima di queste tre parti, cioè la unione delle idee semplici. Hume osserva (parte III, sez. II): in nessuna di queste idee semplici, il cui complesso dà origine all'idea di sostanza, in nessuna di esse si può trovare la ragione, per la quale debbono star sempre unite o disgiunte; e quando noi scopriamo per la esperienza, o per la osservazione che queste idee semplici hanno, nella specie, una relazione invariabile, noi concludiamo sempre che esiste qualche segreta causa, che le tiene separate o unite. Questa parte adunque della definizione della sostanza è da Hume riportata al principio di causa, e non ha bisogno d'una spiegazione speciale, che si riferisca al principio di sostanzialità. Resta la terza parte della definizione, cioè il riferimento delle idee semplici a qualche cosa, che le sostenga e ne sia come il fondamento. Ma questo riferimento è spiegato in Hume ugualmente col principio di causa. Nel suo sistema essendo l'esistenza lo stesso che la percezione, appena cessiamo di percepire un oggetto, cessa anche la esistenza dell'oggetto stesso. Per poter riferire un'idea semplice a qualche cosa che la sostenga, è necessario o supporre che un oggetto esiste anche quando non lo percepiamo, « e un tal giudizio di là dalla impressione dei nostri sensi è unica-

mente fondato sulla connessione di causa e di effetto » (parte III, sez. II), o imaginare che vi sia qualche segreta causa che tenga unite le variabili qualità tutte differenti e perciò discernibili e separabili l'una dall'altra, in cui si presenta l'oggetto.

In conclusione ogni giudizio o ragionamento è una comparazione, e conduce alla scoperta di relazioni, costanti o incostanti, che due o più oggetti hanno tra loro. La comparazione si può fare quando il doppio oggetto è presente, o quando nè l'uno nè l'altro è presente, o quando uno è presente e l'altro no. Quando gli oggetti da paragonarsi sono presenti, c'è percezione e non ragionamento, è una semplice recezione passiva delle impressioni per gli organi dei sensi. E perciò noi non dobbiamo ammettere a titolo di ragionamento nessuna delle osservazioni, che noi possiamo fare riguardo alla identità, o riguardo alle relazioni di tempo e di luogo, poichè in nessuna di queste lo spirito può andare più in là di ciò, che è immediatamente presente ai sensi, per iscoprire la esistenza reale delle relazioni degli oggetti. Non v'ha se non la *causalità*, la quale produca una tale connessione, che dalla esistenza o dall'azione di un oggetto noi otteniamo l'assicurazione che quest'oggetto è stato seguito o preceduto da qualche altra esistenza od azione. Le due altre relazioni non possono essere adoperate nel ragionamento, se non in quanto affettano quella o da quella sono affette.... Sembra dunque che delle tre relazioni, che non dipendono dalle pure idee, la sola che possa essere seguita più là dei sensi,

e rivelarci l'esistenza degli oggetti, che non vediamo, nè sentiamo, è la *causazione*. Noi dobbiamo adunque studiarci di spiegare a pieno questa relazione prima di lasciare il soggetto dell'intendimento (parte II, sez. II).

Ora io dimando se ci possa essere maggiore conformità fra le espressioni qui adoperate da Hume e la espressione di Kant, con la quale dichiara, abbia Hume ristretto le sue ricerche nella questione della possibilità della metafisica al giudizio sintetico di causalità.

La teoria dell'intendimento di Hume si fonda tutta sulla distinzione della concezione e dell'inferenza dall'effetto alla causa; e le leggi, secondo le quali si compiono questi atti, sono la percezione, l'associazione, e l'abitudine dello spirito a passare da un oggetto all'altro. Di queste tre leggi ciò che il Riehl chiama principio di sostanzialità, non si potrebbe riferire se non a quella dell'associazione in quanto la sostanza si manifesta per un complesso d'idee semplici; e in fatti Hume nella sezione VI della parte prima adduce le idee di modi e di sostanze, come esempi più patenti dell'associazione delle idee. In quanto però questa idea ha di proprio, e si distingue dalle idee dei modi, Hume ha premura di riportarla all'uno o all'altro de' due atti, ne' quali consiste l'intendimento; e cioè se questo complesso di due o più idee semplici è presente allo spirito, l'atto è la percezione, e non un ragionamento, nè un giudizio; se poi si accetta quella unione di due o più idee semplici non per-

chè si presentino insieme allo spirito, ma perchè esaminandole si riconosce essere quella connessione inevitabile, l'atto, col quale riconosciamo questa connessione necessaria è un'inferenza dall'effetto alla causa, perchè concludiamo dovere esistere qualche segreta causa, che stabilisca quella relazione.

È verissimo che nella prima parte del suo *Trattato* Hume consacra una sezione alla questione dei modi e delle sostanze, ma la spiegazione, che dà di queste idee, non sta in proporzione con la legge della connessione causale; questa è la legge dello spirito, quella è una particolare applicazione della legge, e quindi non merita il titolo di principio di sostanzialità. Inoltre in quel luogo Hume non si propone di negare il principio di sostanzialità; l'esistenza di questo principio è un'invenzione di Riehl e nel *Trattato della natura umana* non se ne trova traccia; e nè meno intende di negare la esistenza della sostanza. La esistenza, che attribuisce alle sostanze, è quella medesima, che attribuisce a qualsiasi altra percezione; in quella brevissima sezione Hume non intende altro se non di riportare le idee di modi e di sostanze da una parte alla legge dell'associazione, dall'altra al rapporto di causalità.

Se adunque Kant aveva fatto rimprovero a Hume di aver limitato la questione della possibilità della Metafisica al giudizio sintetico del rannodamento dall'effetto alla causa, soggiungendo avere Hume concluso che un tale principio non si poteva

ammettere *a priori*, è chiaro che il solitario di Koenigsberg ha colto nel segno. Doveva forse dire che Hume ha negato anche il principio di sostanza, mentre lo stesso Hume non suppone nè pure vi possa essere questo principio, e spiega la idea di sostanza, che abbiamo, con quelle stesse osservazioni, con le quali spiega la idea, che abbiamo dei modi? Se Kant avesse fatto questo, avrebbe confuso la legge unica e generale con una sua speciale applicazione, il principio con le sue conseguenze.

È falso adunque il supporre che Hume abbia investigato il principio di sostanzialità e ne abbia data una spiegazione in forma scettica, perchè la idea di sostanza non entrava nel novero delle leggi determinative degli atti del pensiero. Per affermare che Hume abbia dato un'ampia spiegazione in forma scettica del complesso d'idee semplici designato con la parola sostanza, bisognerebbe supporre che Hume avesse concepito la sostanza come un principio, che avesse di per sè valore e fosse una legge determinativa degli atti del pensiero, la cui negazione conducesse a conseguenze speciali e distinte da quelle, a cui conduce la negazione del valore oggettivo del principio di causa. In quella vece la persuasione di un qualche cosa, che stia come a sostegno delle qualità sensibili, Hume la identifica con la presunzione, per la quale un'idea viva si riporta a un'impressione presente o associata con essa. E la negazione di un sustrato al complesso delle idee semplici nella idea di sostanza dipende interamente dalla origine, che Hume asse-

gna al principio di causa, fondandolo sopra una disposizione acquistata dallo spirito a passare da un oggetto ad un altro.

Spiegare in forma scettica il principio di sostanzialità (per usare la espressione del Riehl) significherebbe addurre delle ragioni speciali, per le quali si possa negare un valore oggettivo al supposto sostegno delle idee semplici, o negare all'intendimento un atto determinato, per il quale argomenta la idea di sostanza. Per Hume al contrario l'esistere è lo stesso che il percepire; ogni idea esiste, in quanto è discernibile; quindi la esistenza, che compete all'idea di sostanza, è quella, che è propria di ogni altra idea. In quanto poi a un atto determinato, per il quale si pensi la idea di sostanza, per Hume quest'atto determinato non esiste: l'unione di due o più idee semplici è un fatto del mondo mentale come l'attrazione è un fatto del mondo materiale; e riguardo alle tre relazioni di idee, che non dipendono dalle idee stesse, l'atto unico di ragionamento, o, per parlare con la fraseologia kantiana, l'unico principio sintetico è quello, per il quale dalla esistenza o dall'azione di un oggetto noi riceviamo la sicurezza che quest'oggetto è stato seguito o preceduto da qualche altra esistenza o azione (parte III, sez. II).

Ugualmente quelle che il Riehl chiama rappresentazioni metafisiche dell'anima e dell'identità personale, non riguardano minimamente un sopposto principio di sostanzialità, ma sono semplici determinazioni della disposizione dello spirito, per

la quale Hume spiega il rannodamento dell'effetto alla causa.

Non farà però meraviglia che un uomo di tanta acutezza sia caduto in errori così gravi, quando si osservi che sono la conseguenza di un disegno particolare, che forse si era proposto, e che gli ha impedito di considerare in quali condizioni si trovasse Hume per rispetto a' due filosofi, alle cui dottrine si riconnette immediatamente. L'erronea affermazione che Hume discuta il principio di sostanzialità, sebbene in forma scettica, ha origine da una erronea interpretazione fatta dallo stesso Riehl della idea di sostanza di Locke. E poichè non ha riconosciuto che già il principio di sostanzialità era stato escluso da Locke, ha creduto che questo ufficio fosse dovuto rimanere a Hume. Locke invece (IV, III, § 10) aveva riconosciuto che nelle idee semplici, il cui complesso costituisce la idea di sostanza, non esiste nessun legame visibile e necessario, o nessuna incompatibilità con altre idee semplici, donde possiamo conoscere la ragione della loro coesistenza; e d'altra parte non si avvisò di esaminare se questa unione potesse dipendere da un principio sintetico *a priori;* anzi sentenziò, che non potendo immaginare come queste idee esistano da se stesse, ci abituiamo a supporre qualche cosa, che le sostenga, e dove esse sussistano, e da cui resultino (II, XXIII, § 1). Hume aveva adunque ritrovato in Locke il complesso delle idee semplici non spiegabile per qualità inerenti a queste idee semplici, ma nè pure spiegato

per un principio, che stabilisse necessaria quella coesistenza; era soltanto ammesso il fatto che lo spirito non poteva imaginare come le idee semplici possano sussistere da se stesse, e il falso supposto di qualche cosa che le sostenga era spiegato per mezzo dell'abitudine. Da questo si scorge che il principio di sostanzialità era distrutto da quel sistema, dal quale Hume prendeva le mosse, correggendolo nelle contradizioni, che contiene, e tirando le conseguenze, quali a Locke era ripugnato di trarre; e perciò anche per questa ragione si può affermare che Hume non si poteva proporre di spiegare in forma scettica il principio di sostanzialità perchè già questo principio si era, come a dire, disciolto nella dottrina di Locke, o era stato riportato e subordinato a una disposizione dell'animo, per mezzo della quale Hume doveva dipoi spiegare il rannodamento dell' effetto alla causa.

Ma il Riehl non vide questo rapporto, che univa la dottrina di Hume a quella di Locke sulla questione delle leggi determinative degli atti dell'intendimento. Anzi se questo rapporto lo ha visto, lo ha visto a rovescio, perchè riguardo alla idea di sostanza ha attribuito a Locke una opinione, quale non si può ricavare dal *Saggio sull' Intendimento umano*.

Parlando a pagina 52 dell' opera citata intorno alla idea di sostanza nella teoria lockiana, il Riehl osserva che la questione è trattata da Locke così riguardo alla origine, come riguardo al contenuto di questa idea. «E per riguardo all'origine, soggiunge,

è notevole in Locke la confessione che questa rappresentazione non si consegue nè per la percezione dei sensi, nè per la percezione interna. Questa idea non è data dalla esperienza, la sostanza non è una idea empirica! Per ispiegare la sua origine deve richiamarsi alla potenza attiva dell'intelletto, alla sua attitudine a pensare originariamente le idee. Rappresentazioni di questa specie, come quella di sostanza, si possono chiamare propriamente *nozioni*, mentre riconoscono la loro origine e il loro essere più dal pensiero umano, che dalle cose. Esse sono rappresentazioni della unità delle varie impressioni, e questa unità deriva da un'attività dell'intelletto, che unisce le semplici date rappresentazioni, le considera come una, e le fornisce del nome, come d'un segno di questa unione o sintesi. »

Riguardo a questa esposizione intorno all'origine della idea di sostanza il Fries fa le più grandi meraviglie che un dotto del valore del Riehl nel fare questa esposizione si riferisca a luoghi del *Saggio*, i quali contengono tutto il contrario di ciò che il Riehl ha supposto.

E in vero il Riehl per provare che l'idea di sostanza abbia la sua origine dall'attitudine dell'anima a pensare originariamente le nozioni, cita appunto un luogo, § 2, capitolo XXII, libro II, dove Locke distingue le idee dei modi misti, che sono complessi d'idee semplici combinati liberamente dallo spirito, dalle idee complesse delle sostanze, le quali si riuniscono secondo l'esemplare, che se ne ha nella natura; o, come si legge, libro III,

capitolo VI, § 25 e 28, secondo le qualità sensibili, che si riscontrano nelle cose, seguendo unicamente la natura, e non congiungendo insieme nessuna idea, che non si supponga unita nella natura. A quelle idee dei modi misti e non alle idee di sostanza Locke riconosce il nome di *nozioni*, quasi la loro origine e la loro continua esistenza fossero più tosto fondate sui pensieri degli uomini, che sulla natura stessa delle cose, e che basti per formare queste idee che lo spirito congiunga insieme le loro differenti parti, quasi sussistessero così riunite nell' intendimento, senza esaminare se abbiano, fuori di quello, qualche esistenza reale.

Questa assoluta separazione delle idee delle sostanze dalle idee dei modi misti è anche più particolarmente stabilita al capitolo IV del IV libro § 5 e 12. Ivi si legge: le nostre idee complesse, *eccettuate quelle delle sostanze*, sono archetipi, che lo spirito ha formato da sè, e non ha destinato ad esser copia di altro, nè le riferisce alla esistenza d'altra cosa, come suo originale. Tutte le idee complesse, *eccettuate quelle delle sostanze*, sono combinazioni d'idee, che lo spirito congiunge insieme per una libera scelta, senza considerare connessione veruna, che abbiano nella natura. Per riguardo a queste idee de' modi misti, da cui provengono le verità matematiche e le verità morali, noi non abbiamo disegno di considerare le cose se non in quanto sono conformi alle nostre idee; al contrario le idee di sostanza si riferiscono ad archetipi, che esistono fuori di noi, consistendo in

una collezione d' idee semplici dedotta, a quanto si suppone, dalle opere della natura. Quindi per avere le idee delle sostanze, che debbono essere conformi alle cose, non basta unire insieme, come nelle idee dei modi, solamente idee, che non sieno incompatibili, sebbene non abbiano mai esistito in questo modo per l' innanzi, come sono per esempio le idee di spergiuro, o di sacrilegio che sono vere e reali tanto prima, quanto dopo l' azione. La cosa è tutta affatto diversa a riguardo delle nostre idee di sostanze. Queste sono riguardate come copie, che debbono rappresentare archetipi esistenti fuori di noi, quindi debbono essere sempre formate su qualche cosa, che esiste, o che ha esistito; non possono esser composte d' idee, che lo spirito unisce arbitrariamente insieme, senza seguire un esemplare reale, da cui sieno state dedotte, per quanto non possiamo percepire nessuna incompatibilità in una tale combinazione. E la ragione è questa: non sapendo qual' è la costituzione reale delle sostanze, da cui dipendono le nostre idee semplici (e questa è effettivamente la causa, per la quale alcune di quelle idee semplici sono strettamente legate in un soggetto, mentre altre ne sono escluse) ve ne ha molto poche, delle quali ci possiamo assicurare che possano o non possano esistere insieme nella natura al di là di quello che apparisce dall' esperienza e dalle osservazioni sensibili.... Tutte le nostre idee complesse delle sostanze debbono esser tali, che sieno composte unicamente d' idee semplici, che si è riconosciuto coesistere nella natura....

Anche le idee astratte e generali perchè possano essere cognizioni reali e non fittizie delle sostanze, debbono essere dedotte dalla esistenza reale delle cose.

Laonde se nel luogo citato dal Riehl, e dove in appresso avvicina Locke a Kant per riguardo all'idea di sostanza, se, dico, in quel luogo, ciò che determina la idea di sostanza come riferibile non alla esperienza, ma alla potenza originaria dell'anima di pensare le idee, è denotato da questo: 1° che la unione delle rappresentazioni semplici dipende dalla attività dell'intelletto, 2° che l'anima è portata a supporre un qualche cosa, che serva di sostegno al complesso delle rappresentazioni semplici; 3° che il nome sia il segno della unità che ha dato lo spirito alla varietà delle impressioni; se dico, queste sono le condizioni, per le quali il Riehl giudica si debbano distinguere le nozioni formate dall'intelletto da quelle derivate dalla esperienza, io affermo che la idea di sostanza, quale è contenuta nella dottrina del Locke, paragonata a queste condizioni, non ha la sua origine dalla attitudine dell'anima a pensare originariamente le idee. E infatti nel passo qui sopra riferito del Locke (IV, IV, § 12) l'essere unite o il non essere unite le qualità costituenti il complesso delle idee semplici, ossia la idea di sostanza, è dichiarato dipendere effettivamente dalla costituzione reale delle sostanze; non è dunque vero che per riguardo alle idee di sostanza sia l'anima che dà unità al vario delle impressioni. Le nostre idee complesse di sostanze,

essendo formate per rapporto alle cose, che sono fuori di noi, e dovendo rappresentare le sostanze quali esistono fuori di noi, sono combinazioni di idee semplici realmente unite, e coesistenti nelle cose, che esistono fuori di noi. Sono chimeriche quelle, che sono composte di collezioni d'idee semplici, che non sono state mai realmente unite, che non si sono mai trovate insieme in nessuna sostanza (II, XXX, § 5). E nè pure dalle parole di Locke si potrebbe sospettare come originaria all'anima la disposizione a pensare a qualche cosa, che sia sostegno al complesso delle qualità sensibili: questo sostegno è a noi sconosciuto, ma Locke afferma che è fuori di noi: non sa che cosa sia, ma sa che è la costituzione reale delle sostanze, che noi non conosciamo, ma di cui conosciamo, secondo lo stesso Locke, le qualità primarie e le potenze ed anche qualche connessione delle qualità. Da ultimo è assolutamente contrario al vero che per riguardo alle idee di sostanza il nome sia come il segno sensibile della unità, che ha posto lo spirito nelle idee semplici, il cui complesso costituisce la idea di sostanza. Anche qui il Riehl cade in una strana e inesplicabile confusione tra le idee dei modi misti e le idee delle sostanze. Nel capitolo XXII, libro II, § 8, Locke dichiara che le idee dei modi misti essendo combinazioni d'idee semplici puramente transitorie, le quali non esistono se non poco tempo e semplicemente nello spirito dell'uomo, dove pure la loro esistenza non si estende punto più in là del momento, in cui sono l'oggetto at-

tuale del pensiero, non hanno, per conseguenza, l'apparenza d'una esistenza costante e durevole in nessun'altra parte, se non nelle parole, che si adoprano per esprimerle. In questo luogo adunque Locke afferma che le idee dei modi hanno la loro esistenza nei nomi, e trova naturale che si prendano i nomi per le idee stesse; essendochè in altra parte del *Saggio* riconosce che rispetto alle idee dei modi misti l'essenza nominale e l'essenza reale sono la stessa cosa. Ma per ciò che riguarda le idee delle sostanze al § 13, capitolo IV del IV libro dichiara che il restringere i nostri pensieri e le nostre idee astratte ai nomi è la causa della confusione, che abbiamo intorno alle idee delle sostanze, rispetto alle quali dobbiamo guardare alle cose in modo più libero, e non ai nomi e alle idee, che da quelli son determinate; poichè (aggiunge al § 15, cap. VI dello stesso libro) l'idea astratta, che noi per esempio facciamo significare alla parola *uomo*, non è se non una collezione imperfetta di alcune qualità sensibili e di alcune potenze, che in lui si trovano. Ecco adunque che prendendo anche dal Riehl le determinazioni, per le quali si può stabilire quali idee si debbano riferire alla potenza originaria dell'anima a pensare le idee, fra queste non è possibile ammettere, secondo la dottrina di Locke, le idee delle sostanze.

Ma noi c'intratteniamo su questa questione della idea di sostanza nella dottrina di Locke per un intento speciale, per dimostrare cioè l'errore in cui è caduto il Riehl nell'imaginare che Hume abbia

consacrato un' ampia spiegazione, in forma scettica, al principio di potenzialità, mentre noi sosteniamo non c' essere stato opportunità per Hume di combattere un tal principio; comecchè questo fosse stato dimostrato di nessun valore nella dottrina di Locke. E però, oltrechè basterebbero a corroborare la nostra affermazione le osservazioni da noi già fatte sulla idea di sostanza, come distinta dalle idee dei modi misti, non sarà inutile che esponiamo quale sia in Locke la origine della idea di sostanza, e come appunto, secondo la sentenza dello stesso Locke, non corrisponda come tale e in quanto ha origine dalla esperienza, ai criteri, dai quali deriva la verità nelle scienze matematiche e morali, e cioè la necessità e la universalità.

Che la idea di sostanza abbia origine dalla esperienza Locke lo afferma chiaramente al già citato § 12, libro IV, capitolo IV: le idee di sostanza sono riguardate come copie, che debbono rappresentare archetipi esistenti fuori di noi; e però debbono esser formate su qualche cosa che esiste, o che ha esistito: non sapendo noi quale sia la costituzione reale delle sostanze, da cui dipendono le nostre idee semplici, e che è effettivamente la causa, per la quale alcune di esse sono strettamente legate insieme in un medesimo soggetto, altre ne sono escluse, ve n' ha ben poche, di cui noi ci possiamo assicurare che possono o non possono esistere insieme nella natura, oltre di ciò che apparisce dalla esperienza e dalle osservazioni sensibili. Tutta la realtà della cognizione, che noi abbiamo delle so-

stanze è fondata su questo, che tutte le nostre idee complesse delle sostanze devono esser tali, che sieno unicamente composte d'idee semplici, che si è riconosciuto esistere nella natura.

In questo luogo si fa una distinzione tra il complesso delle qualità sensibili esistenti nella natura delle cose, e quelle che noi dipoi ci aggiungiamo con la esperienza e le osservazioni sensibili: potrebbe credersi adunque che, secondo la mente di Locke, in quelle, che si manifestano coesistere nella natura delle cose, si rivelasse la costituzione reale delle cose, mentre altre qualità siamo noi che le aggiungiamo al supposto sostrato fondati puramente sulla esperienza. E infatti al § 7, libro IV, capitolo VI, dice che i complessi o combinazioni di certe qualità, che formano le idee di sostanza, gli abbiamo osservati coesistere, e da questi distingue altre qualità che potremmo aggiungere a quelle primitive combinazioni. E al capitolo XXXII, libro II, § 5, afferma che alcune delle nostre idee hanno tra loro una corrispondenza e un legame necessario, e aggiunge essere di vere e la più grande perfezione della nostra ragione scoprire queste idee e tenerle insieme in questa unione e in questa corrispondenza, che è fondata sulla natura particolare delle cose. Se però si esaminano accuratamente i luoghi riferiti si vedrà che al § 12, capitolo IV, libro IV, Locke afferma essere la costituzione reale delle cose la causa, per la quale alcune qualità sensibili sono unite strettamente al supposto soggetto e altre ne sono escluse, ma dichiara che noi non

conosciamo la costituzione reale delle cose. E al capitolo XXXIII, dove parla dell'associazione delle idee dice che la perfezione maggior della nostra ragione, anzi il nostro dovere consiste nello scoprire queste connessioni naturali, espressione corrispondente all'altra del § 7, libro IV, capitolo VI: « la connessione di certe qualità l'abbiamo notata in un ignoto *substratum.* » Queste esplicite dichiarazioni di Locke mostrano evidentemente che anche delle qualità, che formano le primitive combinazioni delle sostanze, noi non abbiamo altra notizia che quella che viene dalla esperienza e che per conseguenza non può aver altro valore di quello, che ha la esperienza.

Ma questa mia conclusione fondata sopra alcune espressioni di Locke, è tratta da Locke stesso al § 8, capitolo XXXI, libro II, sia per riguardo al fatto che la notizia dei primitivi complessi, pei quali pensiamo le sostanze, è ottenuta per mezzo della esperienza; sia, e questo importa di più, per la indole accidentale e casuale nella combinazione di alcune più tosto che di altre qualità: lo che dimostra evidentemente il nessun significato della distinzione tra la combinazione primitiva di alcune qualità, e l'aggiunta empirica di altre qualità che potrebbe supporsi da qualche espressione essere stata fatta da Locke. Tutte le idee semplici, secondo Locke, si ottengono per la esperienza, ed è un mero caso, che le sostanze si pensino più tosto per la combinazione di certe qualità che per la unione di certe altre. Infatti egli dice: quelli, che si rappresen-

tano le sostanze mettendo insieme le idee delle qualità sensibili, che trovano esistere insieme, sono più vicini a farsi una giusta nozione, di quelli, i quali si figurano non so quali essenze specifiche, che non conoscono. Ma se le idee astratte delle sostanze contengono le idee semplici, che sono unite nelle cose stesse, non tutte le idee semplici le potremmo, nè le vorremmo raccogliere, ma un piccolo numero di esse; e quelle, che preferiamo, non hanno in se stesse un diritto a passare avanti alle altre. Dunque la combinazione di certe idee semplici più tosto che di certe altre non si riferisce alla natura delle cose; ma è una scelta che si fa tra le impressioni, che riceviamo dalle cose stesse; e, come avvenga questa scelta, è descritto e spiegato da Locke, al libro III, capitolo II, § 3. « Le parole esprimono nella bocca di ciascun uomo le idee, che ha nello spirito; un fanciullo, non avendo notato nella parola oro, che sente nominare, se non un colore giallo, brillante, applica solamente la parola oro alla idea, che ha di questo colore; un altro, che ha osservato meglio questo metallo, aggiunge al colore giallo il peso; un terzo aggiunge a queste qualità la fusibilità ec. » La cognizione delle cose si acquista dalla potenza, che noi supponiamo in esse di produrre certe impressioni; laonde le idee complesse, che ci formiamo delle specie sensibili, corrispondono non alla natura delle cose, ma alle impressioni, che ci colpiscono (II, XXXI, § 9). Noi riceviamo delle sensazioni, e da ciò argomentiamo che queste non possono essere se non effetti di qual-

che potenza, che è fuori di noi, poichè lo spirito non ha in sè la potenza di produrre a se medesimo una somigliante idea (ivi, § 12); la idea di sostanza è una collezione di queste potenze, che pensiamo essere la causa delle nostre sensazioni.

Ma pensando le potenze delle cose, delle quali ci fa avvertiti la sensazione (o più tosto, come si ritrae dal § 11, un ragionamento fondato sul principio di causa), noi non conosciamo le essenze reali, ossia la costituzione reale delle cose, ma soltanto le potenze delle cose a operare su noi, potenze, le quali scaturiscono da quelle essenze reali. Per lo che mentre noi crediamo di conoscere le sostanze, non conosciamo effettivamente se non un complesso di potenze; ciò che mostra evidentemente che le idee delle sostanze non sono ciò, che lo spirito pretende che sieno (ivi § 13).

E da queste osservazioni, che noi fedelmente abbiamo tolte dal Locke, dopo avere riconosciuto la origine empirica delle idee delle sostanze, conchiuderemo, attenendoci del pari fedelmente alle espressioni di Locke, che alle idee delle sostanze non compete la necessità e la universalità.

Già Kant al § 3 dei *Prolegomeni* ascrive a lode di Locke che questi abbia accennato alla distinzione dei giudizi analitici e sintetici nel IV libro, capitolo III, § 10, ove si legge che le idee semplici, che compongono le nostre idee di sostanze, sono di tal natura, che non portano con sè stesse nessun legame visibile e necessario, o nessuna incompatibilità con altra idea semplice. E con questo l'au-

esistere costantemente insieme; ma non sono unite in modo, che le proprietà, che noi scopriamo in un tale o tal corpo, dipendano dalla idea complessa, che ne abbiamo. Se così fosse, queste proprietà potrebbero esser dedotte, e noi conosceremmo la connessione necessaria che hanno con la idea complessa a quella guisa, che tutte le proprietà d'un triangolo dipendono e possono essere dedotte, in quanto si possono conoscere, dalla idea complessa di tre linee chiudenti uno spazio. Invece è evidente che le nostre idee complesse delle sostanze non contengono tali idee, da cui dipendono tutte le altre qualità, che si possono incontrare nelle sostanze.

Da questo si rileva evidentemente che l'antico principio di sostanzialità, fondato sul principio di contradizione, è stato distrutto da Locke, e queste osservazioni del filosofo inglese sono bastate perchè Kant gli attribuisse la gloria di avere riconosciuto la necessità di un'altra specie di giudizi, i quali non fossero fondati sul principio di contradizione.

Quale sarà adunque la cognizione che si potrà avere delle sostanze? Locke spiega con questo esempio la formazione di quelle collezioni di idee semplici, alle quali si dà il nome di idee delle sostanze. Uno dei figli di Adamo, correndo qua e là sulle montagne, scopre per caso una sostanza splendida, che gli colpisce gradevolmente la vista. La porta ad Adamo che dopo averla considerata, trova che è dura, d'un giallo molto splendido, e d'un estremo peso. Queste forse sono tutte le qualità che osserva, e formando per astrazione un'idea complessa, a

non per una conoscenza esperimentale, e non per una conoscenza universale, non potendosi estendere con certezza più in là di questo o quell' esempio, perchè il nostro intendimento non saprebbe scoprire nessuna connessione imaginabile tra una seconda qualità e una qualsiasi modificazione delle qualità primarie » (IV, VI, § 7). Ma negato l'antico principio di sostanzialità, negato che l'idea di sostanza sia un giudizio analitico, la idea, che ci rimane, è puramente empirica e non risponde ai caratteri di necessità e di universalità. « Noi non possiamo mai avere speranza di conoscere le essenze reali delle cose, conchiude Locke il § 12, capitolo VI, libro IV; e in difetto di queste, le essenze nominali, che noi vi sostituiamo, non saranno punto proprie a darci nessuna conoscenza generale, o a fornirci di proposizioni universali, capaci di una certezza reale. » Con tali parole Locke condannava il principio di sostanzialità come fondato sopra il legame o sopra la incompatibilità delle idee semplici; per riguardo poi alla cognizione empirica, che possiamo avere delle sostanze, al § 25, capitolo III, libro IV, dice che noi ne possiamo sapere quanto c'insegna un piccolo numero d'esperienze. Ma se queste esperienze riusciranno un'altra volta, noi non ne possiamo esser certi; lo che c'impedisce d'avere una conoscenza certa delle verità universali riguardo ai corpi naturali, poichè su questo proposito la nostra ragione non ci conduce più in là dei fatti particolari.

Ho voluto dilungarmi su queste osservazioni,

abbia compreso il significato della dottrina di Hume, una estesa esposizione di quanto questo filosofo si è proposto potrebbe togliere molte illusioni, e mostrare ai facili fabbricatori di sistemi che le ricerche speculative stanno un poco più in su di quanto essi suppongono.

E appunto, per questa importanza speciale che nell'ordine presente degli studi filosofici reputo possa avere la esatta esposizione delle dottrine di Hume, io ho qualificato di grosso errore la interpretazione del Riehl di quanto Hume ha scritto intorno all'idea di sostanza. Il Riehl non ha veduto quali contradizioni si ascondessero nella dottrina di Locke, e quale occasione offrisse questo filosofo alle varie e opposte interpretazioni, che ne sono state fatte, quindi non poteva essere in grado di valutare a che cosa portasse il sistema di Hume.

Secondo Locke l'esperienza è il fondamento di tutte le nostre cognizioni; i nostri sensi, essendo percossi da certi oggetti esterni, fanno entrare nella nostra anima più percezioni distinte delle cose; e le operazioni dell'anima, in quanto è applicata alle idee, che essa ha ricevuto dai sensi, divenendo oggetto delle riflessioni dell'anima, producono nell'intendimento un'altra specie d'idee.

D'altra parte l'idea ha la sua esistenza nell'intendimento; e come tale si presenta a noi con forza irresistibile; lo spirito può formare altre idee composte di quelle idee semplici, le quali sono i materiali e i fondamenti di tutti i suoi pensieri. Di queste idee complesse quelle, che riguardano le

matematiche e la morale, hanno gli archetipi nella nostra mente, quelle delle sostanze corrispondono alle impressioni, che riceviamo dalle cose. La nostra conoscenza delle idee astratte, in quanto è fornita dalle nostre proprie idee, la dobbiamo cercare e trovare unicamente nel nostro spirito; e come la forza irresistibile risiede nelle idee, in quanto hanno esistenza nell' intendimento, così la certezza ha fondamento nella idea chiara e distinta.

Per altro noi non abbiamo un'idea chiara e distinta della potenza delle cose, che operano su' nostri sensi; abbiamo soltanto un' idea chiara e distinta della potenza del pensare o del volere (che è anch' esso una specie di pensiero). Questa percezione della nostra potenza di pensare è infallibile, e ci assicura della esistenza nostra; sulla esistenza nostra si fonda la dimostrazione della esistenza di Dio, e dalla saggezza e dalla bontà di Dio si arguisce la esistenza delle cose, degli effetti delle quali su noi non possiamo essere noi la causa. In conclusione Locke ammette la idea esistente nel nostro intendimento e la esistenza nostra perchè la percezione dell'atto del pensare è infallibile; delle cose sensibili non percepiamo se non impressioni forti e deboli, e la esistenza di Dio può assicurarci della esistenza di quelle, mentre la esistenza di Dio non si può dimostrare se non in quanto abbiamo la certezza della nostra potenza di pensare.

Questo è il contenuto della dottrina Lockiana: ma poichè le sue espressioni oscillano continuamente tra la percezione sensibile e la evidenza della

idea, tra lo spirito immateriale (II, xxxiii, § 15), e la riduzione della coscienza agli atti del pensiero, di cui ci sovveniamo (II, xxxi, § 25), tra il flusso continuo delle impressioni e la conclusione dell'intelletto che vi debba essere una causa di quelle modificazioni, la dottrina di Locke ha dato origine alle più disparate opinioni, dal misticismo di Berkeley al sensismo e al materialismo francese.

Hume al contrario riduce tutto il contenuto della filosofia alla idea e alla inferenza dall'effetto alla causa; l'idealismo, che egli sostiene, non lo fonda nè sulle qualità sensibili, chè sarebbe puro realismo empirico, nè sul soggetto, e sarebbe puro soggettivismo. La idea chiara e distinta è il fondamento della certezza, e di qui provengono la certezza e la esattezza delle concatenazioni fino a un certo grado complicate dell'algebra e dell'aritmetica e, non ostante la imperfezione dei principii fondamentali derivati esclusivamente dall'apparenza, anche della geometria.

V'ha poi una inferenza immediata della causa dal suo effetto, che è non solo una specie di ragionamento, ma più forte e più convincente di quelli, nei quali interponiamo un mezzo termine per ottenere la connessione di due idee.

Ora quando noi non riconoscessimo consistere in questi due punti la dottrina di Hume, noi non potremmo intendere quale intento si fosse proposto nel rivolgere a preferenza la sua attenzione al rannodamento causale, quando con giovanile baldanza si riprometteva di aprire una nuova e sicura via

alle scienze morali, sgombra dalle ipotesi di quanti si erano lasciati guidare dalla immaginazione e di quanti avevano popolato di nuovi esseri, di nuove scene, di oggetti interamente nuovi un mondo fantastico. Egli ha per oggetto di applicare la filosofia esperimentale ai soggetti morali, e poichè le scienze naturali si sono ampliate coll'aiuto dell'attinenza causale, stabilisce essere ufficio della filosofia scrutare la natura di queste attinenze e farne l'applicazione ai soggetti morali.

Ma ben altra è l'importanza che Hume riconosce intorno all'idea, sulla trattazione della quale s'appoggia interamente, sebbene non sempre logicamente, tutto ciò, che egli afferma intorno alla attinenza causale. Locke aveva detto che le idee le forniscono gli oggetti esterni, e poi aveva dovuto convenire che degli oggetti esterni non abbiamo se non impressioni, ma non ne conosciamo nè la potenza a operare su noi, nè la esistenza, la quale si desume dalla bontà e dalla saggezza di Dio; e la esistenza di Dio si argomenta dalla esistenza reale della nostra potenza di pensare. In conclusione, anche in Locke la certezza era fondata sull'atto del pensiero, ma questo Locke lo dice con mille scontorcimenti, o più tosto non lo dice, ma si desume col richiamarlo quasi a forza al coordinamento delle sue osservazioni: mentre altri attenendosi alle espressioni contenute al capitolo I, libro I, hanno concluso che di tutte le nostre idee è la causa la mera sensazione, altri fondandosi sui capitoli XXI e XXIII dello stesso libro

hanno concluso che non si conosce se non la potenza percipiente, la quale è causa e subietto delle rappresentazioni. Hume si sottrae a queste estreme conseguenze, e tutto il valore del pensiero lo ripone nella idea, il fatto della rappresentazione, il rappresentato chiaro, distinto, irrefutabile, lasciando alle ricerche d'una riflessione più matura, com'egli stesso dice nel *Saggio sulle differenti specie di filosofia,* la spiegazione della sua genesi. Vale a dire per Hume l'idea è più che la materia della rappresentazione, è ciò, che è già formato, è il pensiero; quindi è escluso, ed egli l'esclude espressamente, il puro sensismo e il materialismo, come conseguenza della sua dottrina. Ma se rifiuta di restringere la idea, il pensato, alla pura materia della sensazione, col ridurre l'attinenza causale all'abitudine fa un primo tentativo per evitare l'idealismo di Berkeley. Egli è il primo che ha definito la intelligenza una specie di teatro, dove differenti percezioni fanno successivamente le loro apparizioni, passando, ripassando, scorrendo via e mescolandosi in una infinità di situazioni e di posizioni, senza che noi possediamo la benchè menoma nozione del luogo, dove queste scene sono rappresentate, o dei materiali, di cui questo teatro è composto (sez. VI, parte IV). Ma egli fu il primo a riconoscere che questa maniera di spiegare la coscienza non era sodisfacente; e questo tardo pentimento, che ebbe della spiegazione da lui data intorno alla coscienza, lo avrebbe dovuto avvertire che la questione di tutta la filosofia dipendeva interamente

servano le due direzioni, in cui si distingue la filosofia moderna, l'empirica e l'intuitiva. La negazione del principio di causa, al quale in ultima analisi si richiamava Locke, e al quale Berkeley aveva avuto ricorso più conseguente degli altri seguaci di Locke, per contrapporre il misticismo alla speculazione della ragione, ha dato origine alla filosofia dell'epoca presente; poichè per la giusta e ragionevole negazione di Hume si è riconosciuto la necessità di estendere l'analisi filosofica alla coscienza sensibile, o percezione intellettiva, che Hume al pari di Locke e di Berkeley accetta come dato immediato.

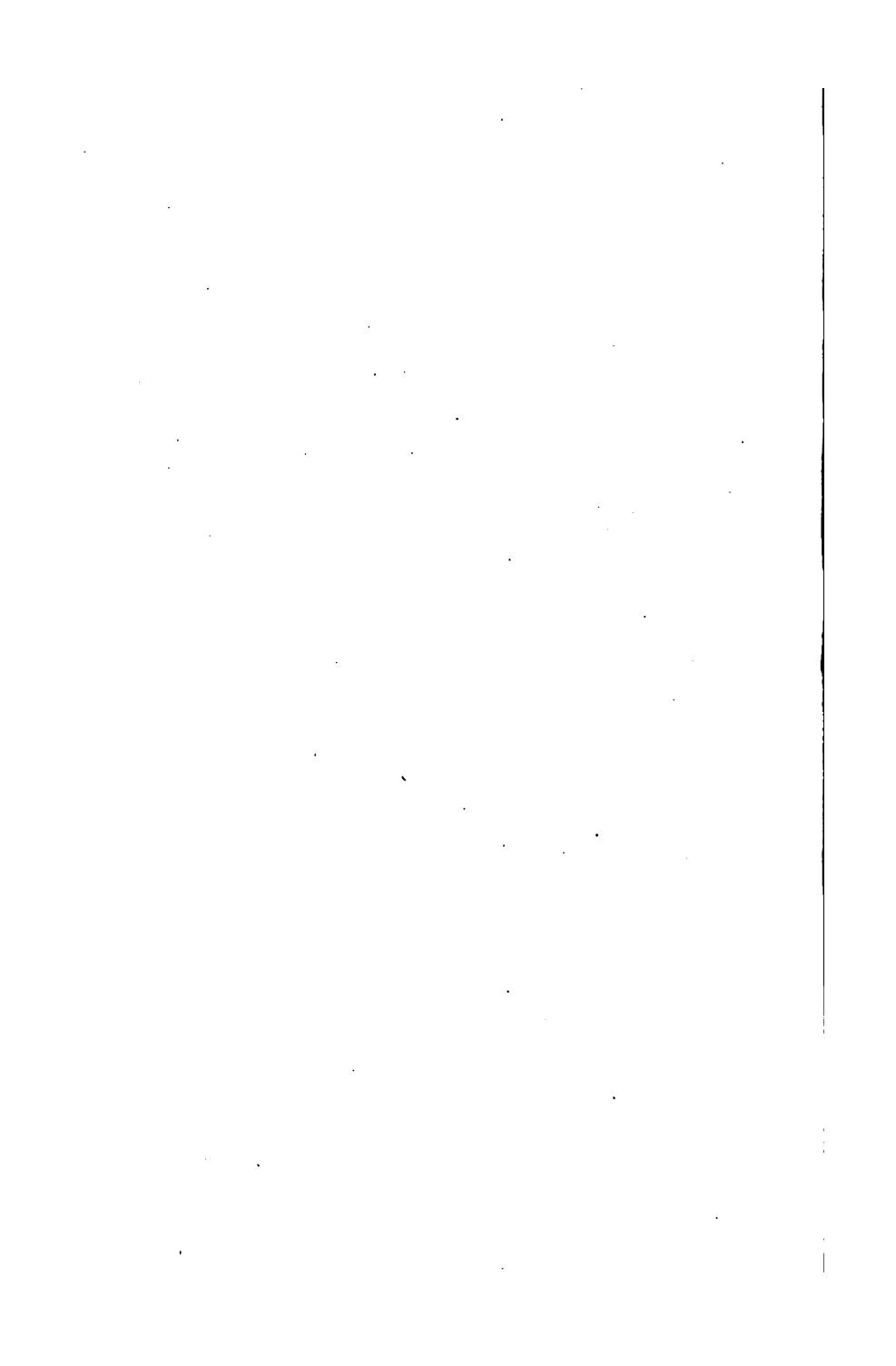
Due adunque sono le parti, che nella dottrina di Hume sull'intendimento sono degne di esame; quella, in cui concorda con la parte dogmatica, che è rimasta nel subiettivismo empirico e intuitivo; e l'altra, diretta principalmente contro Locke e Berkeley, nella quale si dimostra non potersi ritenere fondato sul principio di contradizione, come si direbbe col linguaggio delle scuole, la connessione causale.

A questa distinzione delle due parti nella dottrina di Hume, il dato percettivo e la questione del principio di causa, e sovra tutto a riconoscere che Hume ha dovuto ricorrere alla esperienza per ispiegare la esperienza appunto perchè ha trascurato di esaminare ciò che era contenuto nel dato percettivo, accettandolo senza esame e nella sua immediatezza, io sono stato, se non indotto, sorretto e confortato da alcune osservazioni, che ho letto nei

Principii di Filosofia di B. Spaventa. Il sommo filosofo, esaminando la fenomenologia dello spirito, tocca della posizione Herbartiana, e mostra come il *dato*, da cui comincia questa dottrina, non è la semplice sensazione, ma la sensazione formata (consta di materia e di forma). Ora la percezione di Hume è come il *dato* di Herbart; più che la sensazione, è la unione indissolubile originaria della impressione e dell'essere. In quanto Hume ha accettato questa posizione, il *minimum*, che potesse accettare dal naturalismo filosofico, e cioè il dato percettivo nella sua immediatezza, invece di scettico è da reputarsi dogmatico, perchè non esamina il fondamento della cognizione. In quanto per altro schiva le molte contradizioni, in cui Locke e Berkeley erano caduti, perchè dimostra non essere la connessione causale derivabile dal dato percettivo, se anche egli cade in una nuova contradizione, addita però alla filosofia posteriore quale sia il principio di ogni possibile investigazione metafisica.

PARTE PRIMA.

POSIZIONE DI HUME RISPETTO A LOCKE.

LA CONCEZIONE SEMPLICE.

CAPITOLO I.

Origine dell' indirizzo speculativo di Hume.

I. L' empirismo inglese corregge Cartesio, ma ne accetta il problema. — II. Hume di contro alla filosofia e alla superstizione. — III. Si accennano alcune contradizioni di Locke. — IV. Quali sieno, secondo Hume, i preliminari alle scienze morali. — V. Quale sia il suo intendimento nel *Trattato della natura umana.* — VI. Riassunto dell' intento di Hume in relazione alla filosofia di Locke e di Berkeley.

I. Quanto più si fanno accurati gli studi sull'empirismo inglese, tanto meno netta e precisa apparisce la separazione generalmente stabilita tra i due indirizzi filosofici propri dell' epoca moderna prima del criticismo. Si era già ravvisato, come qualità comune ai sistemi filosofici escogitati prima di Kant, il naturalismo dogmatico; cioè un subiettivismo, che o, presupposta la verità della sensazione, partecipava questa verità alle cognizioni metodicamente acquistate, o, presupposta la verità dell' intelletto, ricostruiva a unità e secondo certi principii il sapere comune e quello delle particolari scienze. Vale a dire, o la sensazione, divenendo idea chiara e distinta, diventa intelletto, ovvero l' intelletto, prima di essere idea chiara e distinta, è cognizione oscura e confusa. Da chi però segue da qualche tempo con più diligenza e con maggiore acume il

procedimento del pensiero, e con occhio più vigile esamina le opere delle due scuole, la empirica e la intuitiva, questo rapporto, che già si soleva riconoscere dai più diligenti storici della filosofia, diventa più intimo: e come tutte e due queste scuole affluiscono alle ricerche originali di Kant, non si può omai più sospettare che non sia la medesima la sorgente, dalla quale rampollano.

Ma per venire a qualche conclusione è necessario liberarsi da quei pregiudizi delle scuole, nei quali o si giudicano i sistemi filosofici parto di eccitata fantasia, o si reputa che la verità sorga ad un tratto, e si riveli a qualche ingegno privilegiato; pregiudizi, che, come l'odio delle parti politiche, annebbiano la vista e falsano la storia. Nell'ordine del pensiero speculativo vi ha quello stesso procedimento dei concetti, che l'occhio anche dei volgari distingue nell'andamento delle scienze esperimentali: una idea chiama l'altra, e la considerazione, che vien rivolta a preferenza su qualche punto particolare della questione, dà origine alle vedute speciali e sistematiche dei grandi pensatori. Chi è sperso in qualche remoto villaggio della Bretagna potrà credere, secondo la nota storiella di Voltaire, che tutti gli uomini parlino il dialetto brettone; e del pari solo chi è racchiuso nel breve ambito di un sistema dottrinale, o affetta il verecondo pudore del sapere positivo può figurarsi che la verità stia per l'appunto di casa dove a lui pare di doverla confinare, e non v'abbia comunanza d'intendimenti ed anche di principii sostanziali nei varii sistemi di un' epoca filosofica. È vero che chi si volge a costruire un sistema, già con questo si apparta dal pensare comune, e nella esuberanza delle conseguenze e nella ricchezza delle imagini occulta i legami, che lo congiungono agli altri pensatori; ma lo

scandolo, che mostrano i presunti amatori del sapere positivo per la moltiplicità e per la contrarietà dei sistemi filosofici eguaglia, per riguardo alla ignoranza, il feticismo dei dogmatici, che giurano *in verba magistri*. Il vizio organico proprio di questa gente di gran pretensioni, ma di vista corta, è quello d'ignorare le vie, che tiene il pensiero; quindi è loro colpa se non si curano di ricercare per quali relazioni sieno coordinati tra loro, e dipendenti l'uno dall'altro i sistemi più diversi e in apparenza più opposti. Chi guardi a mente serena l'empirismo inglese posteriore a Bacone e a Hobbes, nell'apparente opposizione, in cui si colloca Locke per rispetto a Cartesio, e Hume dirimpetto a Locke, non troverà un seguito di dottrine, delle quali quelle, che vengon dopo, distruggono le precedenti, ma un unico e medesimo fondamento, che si modifica, e vien sempre più corretto con l'esame e il rifiuto di quelle ipotesi, che la immaginazione vi aveva messo attorno.

La relazione tra Locke e Cartesio, e Hume e Locke, è molto più intima di quello, che può parere a primo aspetto; nè sarebbe difficile il mostrare come tra le dottrine contenute nei loro sistemi v'abbia quell'intimo rapporto, che la storia riconosce nelle tendenze morali dell'Europa moderna, e che quei filosofi hanno avuto gran parte o a promuovere, o a regolare. Noi siamo avvezzi a giudicare di Locke nelle conseguenze, che dalle sue dottrine trassero i filosofi francesi del secolo passato; di Hume secondo il sacro orrore, che suscitò fra' suoi connazionali. E alla fama di Cartesio più del misticismo dei preti dell'Oratorio ha recato pregiudizio nella prima metà del nostro secolo l'eclettismo di Cousin. Pure se Cartesio è il solo filosofo originale, che abbia prodotto la Francia, ha di-

steso, sebbene in diverso modo, quella efficacia nell'ordine speculativo, che Galileo ha esercitato nelle scienze esperimentali; e la colpa, che gli dà il Gioberti, d'essere stato il Lutero della filosofia, è la maggior prova della sua benemerenza verso la civiltà. Ammettendo la conoscenza originaria della verità ha distrutto quel dissidio tra il pensare e l'essere, che era stata la ruina della speculazione e delle istituzioni medioevali. Le scuole posteriori non si sono proposte se non di ridurre a problema e tentare la dimostrazione di quel concetto, che Cartesio aveva accettato come un presupposto; laonde dopo di lui comincia nell'Europa anche nelle ricerche filosofiche quella unità d'intendimenti, che dopo Galileo si distingue in modo più visibile nelle scienze esperimentali.

Le dottrine di Cartesio correggono l'angusto empirismo della filosofia inglese, tentano in Leibnitz un componimento tra il desiderio fecondo della speculazione e il fatto delle scienze d'osservazione; e quando pare che scompaiano nel turbinio del sensismo e del materialismo francese rivivono e riappariscono col suscitare il problema della filosofia critica. Lo stesso Condillac, se ha torto nell'aver posto e fondamento del suo sistema la sensazione astratta, isolata, la nuda impressione, non si distacca dal concetto generale proprio della filosofia moderna della possibilità di dedurre le forme dello spirito l'una dall'altra, e tutte da una originaria. [1] Come nella varietà delle indoli nelle nazioni d'Europa, v'ha una meta, a cui queste o con procedimento lento e sicuro, o con inconsulti perturbamenti si volgono, questa unità del mondo morale, che è la gloria della civiltà moderna, è la manifestazione più

[1] Spaventa, *Etica*, 59.

apparscente di quell' accordo d'intendimenti, che ha dato origine alla successione non interrotta di differenti e in apparenza opposti sistemi.

I filosofi inglesi hanno avuto in vista a preferenza l'accordo dei sentimenti, da cui doveva dipendere la moralità della vita civile, dacchè questa non poteva essere più contenuta nelle angustie dei miti religiosi, a quella guisa che il popolo inglese ha porto al resto dell'Europa i più belli esempi del vivere ordinato a libertà. Questa è la qualità, per cui Locke e Hume si distinguono dai diretti continuatori della speculazione cartesiana; ma questa tendenza pratica presupponeva l'immanenza dell'essere nel pensare, era un'applicazione accettata e non discussa del nuovo concetto della speculazione moderna. Anzi il contrasto de' due indirizzi filosofici, che si rivela come opposizione della filosofia inglese ai principii della scuola cartesiana, è la occasione a purgare la posizione di Cartesio da quei difetti, coi quali era comparsa, cioè la immediatezza dell'essere e del pensare; tant'è vero che Kant, che è il nuovo Cartesio, il vero Cartesio, riceve eccitamento alle sue investigazioni, e cioè al problema critico, dalla negazione di Hume.

II. Questo filosofo era stato lungamente incerto se dovesse dedicarsi agli studi speculativi, in vista delle continue contradizioni, in cui uomini di grande ingegno eran caduti; e spesso gli si era affacciato il proposito di accettare, gettati al fuoco e libri e carte, le massime abituali che corrono tra gli uomini. Ma alla intelligenza umana riconosceva questa qualità, per la quale si distingue da quella degli animali, che non può stare in riposo nel breve àmbito degli oggetti, che cadono sotto i nostri sensi: questo potere della intelligenza lo sentiva in se stesso di non potere adattarsi a

vivere, a parlare, a operare come gli altri uomini; e d'altra parte, ove pure avesse voluto resistere a quest' impulso dell'indole sua, quando non si fosse rivolto alle ricerche filosofiche comprendeva quale sorte sarebbegli serbata, quella di essere travolto nella superstizione. Gli uomini, egli osservava, non hanno altra scelta se non tra la filosofia e la superstizione, appunto per quella qualità, che distingue la loro intelligenza da quella degli animali; ma la superstizione popola il mondo di esseri strani e diversi, e quindi s'appiglia fortemente agli animi; reca turbamento nelle azioni e nella condotta della vita. La filosofia soggiace è vero di frequente al potere della fantasia, e gli uomini, che la coltivano, lasciandosi trasportare dalla vivezza e dalla giocondità delle imagini, vagano in un mondo d' ipotesi; ma in generale gli errori in religione riescono di gran pericolo; al contrario gli errori in filosofia, oggetto di una speculazione fredda e generica, non hanno efficacia sull' animo e diventano ridicoli.

Quindi tra le due varie tendenze, a cui l'animo nostro non si può sottrarre, non può correr dubbio sulla scelta: anzi la filosofia, quando sia ben concepita, potrà moderare quella vivezza della imaginazione, che ci allontana dalla esperienza, e al tempo stesso non lascerà gli animi in quello stato di debolezza, nel quale vengon trascinati dalla corrente della superstizione.

L'ufficio adunque della filosofia consiste per Hume in questo, che può suscitare nell'animo umano sentimenti dolci e temperati; e tale infatti è l'intento, a cui mira nelle sue ricerche, dopo che, a guisa di prefazione alle sue dottrine morali, ha esposto nel primo libro del *Trattato della natura umana*, le questioni riguardanti l'intendimento. La sola scienza dell' uomo,

egli dice nella conclusione a questo primo libro, è la scienza della natura umana; ed aggiunge che sarebbe sodisfatto ne' suoi desiderii, se questa scienza troppo a lungo trascurata a lui fosse riuscito di metterla un poco alla moda (*'T wil be sufficient for me, if I can bring it a little more into fashion*).

Questo dimostra come la filosofia pratica abbia nel-l'animo di Hume la prevalenza sulla filosofia speculativa; ma per arrivare a quelle conclusioni, alle quali egli mira, alle quali anzi subordina le sue ricerche intorno all' intendimento, egli è costretto in parte ad accettare la posizione della questione, qual' era stata determinata da Locke, in parte a distinguere in questa stessa posizione, che era una correzione del concetto cartesiano, un errore, dal quale era rampollato il misticismo di Berkeley. Così la filosofia inglese, sebbene si proponesse un fine pratico, e si persuadesse di dover restringere, per conseguir questo fine, il campo della conoscenza, riesciva, come abbiamo di sopra notato, a correzione di quel principio, che Cartesio aveva posto a fondamento della speculazione moderna.

E infatti due sono le parti, che si contengono in questo primo libro del *Trattato della natura umana,* nel quale si discorre dell' intendimento umano. La prima parte riguarda quella maniera di cognizioni, che, come aveva osservato Locke (IV, II, § 1), s' impone come per forza allo spirito, è la posizione che una scuola posteriore denominerà irritrattabile: la seconda parte corregge l'errore, in cui era caduto Locke, di ascrivere a questa prima maniera di cognizioni anche il giudizio, per cui siamo fatti persuasi della esistenza nostra, e dal quale giudizio si trae argomento a dimostrare la esistenza di Dio e ad argomentare quella delle cose esterne. In tutte e due queste parti

Hume dispiega una rara perspicacia e potenza di mente; nella prima anche nelle questioni, in cui si pare l'acutezza orginale della sua mente, e cioè per rispetto alla legge dell'associazione, aveva qualche indizio in Hobbes e nelle dottrine di Locke, l'esempio della critica di Berkeley e la guida nella ipotesi Newtoniana sull'attrazione universale. Ma il fatto della percezione non è una scoperta del nostro filosofo, è la novità della speculazione moderna; e per rispetto a questa parte, in quanto Hume accetta senza esame il fatto della percezione, e senza indagare come sia possibile, rimane, come i filosofi che l'aveano preceduto, nel dogmatismo. Ma in quanto da questo fatto primitivo, da lui accettato dogmaticamente e non analizzato, distingue un ordine di cognizioni, che decompone, e, decomponendole trova in esse elementi, che non possono esser contenuti in quel primitivo *dato* della percezione, non riesce, è vero, a coordinare un insieme di dottrine, che regga alla prova della critica più severa, com'egli si riprometteva, ma chiude il periodo del dogmatismo filosofico. Il merito di Hume consiste nell'aver distinto nella posizione accettata da Locke due specie di cognizioni, e nell'aver dimostrato che la seconda di queste specie di cognizioni non si fonda come la prima sul dato percettibile, o, come diceva Locke, sulla forza irresistibile, sulla chiarezza, con la quale si presenta, ma si fonda invece sopra una determinazione dell'animo; non su qualche proprietà, che derivi dalle rappresentazioni, ma da una disposizione che l'animo acquista a porvela. Quindi fino da ora si può valutare che cosa sia quella specie di scetticismo, della quale Hume si vantava, e quella qualifica di scettico che gli è rimasta. Hume è scettico, non perchè dubiti della cognizione; anzi sotto questo aspetto è

dogmatico, perchè accetta la percezione come posizione irritrattabile, senza sottoporla all'analisi; è scettico perchè non estende il suo dogmatismo fin dove lo avevano esteso e Locke e Berkeley; giacchè sottoponendo ad analisi le quattro specie, in cui Locke aveva distinto le varie cognizioni accessibili alla debole natura dell'uomo, ravvisò le contradizioni, nelle quali era caduto questo filosofo..

III. La cognizione, secondo Locke, è la percezione del legame e della convenienza, ovvero dell'opposizione e della disconvenienza, che si trova tra alcune delle nostre idee (IV, I, § 1).

La prima specie di questa convenienza o disconvenienza tra le idee riguarda la identità e la diversità, e questa, quanto è chiara e innegabile, tanto è poco proficua perchè non allarga il campo della cognizione. La seconda specie è quella di relazione, e su che sia fondata Locke non lo dice, osserva soltanto che è necessario ammetterla perchè diversamente non potremmo pervenire a nessuna conoscenza positiva. La terza specie è quella della coesistenza, ma al capitolo III § 10 si rammaricava che sebbene il rapporto della coesistenza delle idee sia una parte molto importante della scienza umana, questa parte però è molto circoscritta e si riduce presso che a nulla. E la ragione di ciò, aggiunge, è la seguente, che le idee semplici, che compongono le nostre idee complesse delle sostanze, sono di tal natura, che non contengono in sè nessun legame visibile e necessario o nessuna incompatibilità con altra idea semplice, di cui noi vorremmo conoscere la coesistenza con la idea complessa, che noi abbiamo di già. Si noti bene che questa parte della conoscenza umana contiene nientemeno che le scienze esperimentali, le quali, invece di spiegarne la possibi-

lità e assicurarne il possesso all'uomo, le lasciava al caso. Riguardo poi alla convenienza dell'idea con l'esistenza reale ammetteva la cognizione intuitiva per rispetto alla esistenza nostra, dimostrativa per rispetto a Dio, sensitiva per rispetto alle cose esterne.

Questo è il punto, in cui Hume si distacca da Locke, cioè nello spiegare i rapporti delle idee; e con l'apparente scetticismo, se da un lato accetta senza spiegazione la forza irresistibile, colla quale si presenta la cognizione, dall'altro prepara la correzione che farà il criticismo al fondamento dogmatico della filosofia moderna. Due sono le aggiunte, che fa alla dottrina di Locke, 1° amplia e determina quanto questo filosofo aveva detto sull'associazione delle idee; 2° rettifica e corregge gli errori, in cui Locke era caduto per riguardo alle due ultime specie di cognizioni. Ed è appunto con queste aggiunte che mentre la dottrina di Hume sull'intendimento è una correzione di quello, che ne aveva scritto Locke talora imperfettamente, talora confusamente, e qualche volta ancora contradicendo a se stesso, con l'analisi di quelle specie di cognizione, che Locke o aveva lasciata inesplicata o intorno alla quale aveva accumulato parecchie contradizioni, è tratto a riportare a una determinazione dello spirito il legame causale, e riesce a togliere l'ultimo velo, per il quale nelle dottrine della filosofia empirica rimaneva offuscato il problema della conoscenza.

Laonde ora si può meglio precisare l'intento, che io mi propongo nel presente scritto. Hume aveva per oggetto nel suo trattato il problema morale, come il proposito di Locke nel suo *Saggio* era stato quello di dimostrare che la certezza e la verità è conseguibile nella morale al pari che nelle matematiche.

Ma per riuscire a questo Locke, non ostante la li-

mitazione che aveva posto all'intendimento umano, aveva voluto provar troppo, troppo più di quello, che i limiti da lui posti all'intelligenza umana avrebbero comportato. Di qui la opposizione di Berkeley e quella di Hume, de' quali ciascuno è più coerente alle dottrine di Locke che non rimanga coerente Locke stesso. Egli ammetteva che tutte le cognizioni vengano dalla sensazione e dalla riflessione o sentimento interno; ma ciò, in cui consiste la cognizione, è la idea in quanto apparisce con forza irresistibile nell'intendimento. Ora se tutto quello che conosciamo si restringe a quanto è contenuto nelle idee; se ciò, che ha forza irresistibile e in cui risiede la certezza, è l'idea, in quanto è nell'intendimento (II, VIII, § 2), che cosa c'entrano e come c'entrano le questioni, a cui fa tanta parte nel suo *Saggio* il filosofo empirico, le qualità primarie, le qualità secondarie, le potenze ec.? E se è vero quello, che si legge al § 7 del libro II, capitolo VII, che l'esistenza compete ad ogni idea in quanto è nell'intendimento, in quanto noi la percepiamo in noi stessi; se ogni idea appena apparisce nell'intendimento lo spirito la riguarda come reale (II, VIII, § 1), che cosa significa quella specie di cognizione, che risguarda o l'esistenza nostra e di Dio o la esistenza delle cose sensibili?

S'aggiunga a questo che Locke è tutt'altro che filosofo sensista e puramente empirico, per quanto dica e del continuo ripeta che ogni cognizione ci viene dal senso esterno e dal sentimento interno, e per quanto s'avvolga del continuo in lunghi giri di parole per mostrarsi coerente alla conclusione del primo libro del suo *Saggio*. Basti ricordare il § 8 del capitolo IV, libro IV, ove colloca la certezza della nostra conoscenza nella considerazione delle nostre idee, e senza mettersi in gran pena della esistenza reale delle cose. Quando ci

si pensi bene, egli dice, si troverà, s'io non m'inganno, che la maggior parte dei discorsi, sui quali si aggirano i pensieri e le dispute di coloro, che pretendono di non pensare ad altro, se non alla ricerca della verità e della certezza, non sono in effetto se non proposizioni e nozioni, nelle quali l'esistenza non ha nessuna parte. Queste idee generali, osserva al § 5 dello stesso capitolo, essendo combinazioni d' idee semplici, che lo spirito unisce insieme, sono come degli archetipi; e le cose, che a questi archetipi si riferiscono, non sono prese in considerazione se non in quanto sono a questi stessi archetipi conformi. Laonde la cognizione, che si ha rispetto a queste idee, noi possiamo essere assicurati infallibilmente, che è reale e si estende alle cose stesse. In tutti i nostri pensieri, in tutti i nostri ragionamenti e in tutti i nostri discorsi su questa specie d'idee noi non abbiamo intenzione di considerare le cose se non in quanto sono conformi alle nostre idee; e per conseguenza non possiamo non attenderci su questo proposito una realtà certa e indubitabile.

Queste parole sono la prova più convincente, osserverò con lo Harterstein, che noi non siamo dinanzi ad un filosofo empirico, perchè la certezza della cognizione non ha fondamento nè nella sua origine dalla esperienza, nè nella sua conformità con la esperienza.

Si potrà osservare che Locke, ammettendo gli archetipi, ossia questa specie d'idee generali, alle quali allude nei luoghi sopra riferiti, dice che sono ordinate per una scelta arbitraria dello spirito dalle idee semplici, le quali sono date dalla sensazione. Questo non sarebbe argomento sufficiente per derivare dalla impressione sensibile la certezza, quando questa certezza e la verità e la realtà del conoscere si fa dipendere dalla potenza dell'intendimento; ma si può anche rispondere

a quella obiezione, col riferire quello che abbiamo già accennato, e che si legge al § 2 del capitolo VIII, libro II, e cioè che altra è la questione della idea, alla quale compete la forza irresistibile, ed altra è la questione, che riguarda la causa, che produce la idea; questione, la quale non ha nessun rapporto con l'idea in quanto è nell'intendimento, a cui propriamente compete la esistenza, e in cui consiste la certezza.

Nell'idea adunque, in quanto è nell'intendimento, c'è la certezza della cognizione, e noi non abbiamo altra cognizione, se non quella che si presenta nelle rappresentazioni, quando sono nell'intendimento, e la esistenza, di cui possiamo acquistare la persuasione, non è se non quella che possiamo ricavare dalla idea per la forza irresistibile, con cui si presenta. Come si può parlare adunque di qualità primarie e secondarie, e di potenze inerenti alle cose, quando si afferma che tutta la cognizione, che possiamo conseguire, è quella recataci dalle idee, in quanto sono nell'intendimento? E di quale altra esistenza si può parlare, che non sia quella, che ci viene dall'unico modo, con cui possiamo conoscerla, dall'idea cioè in quanto è nell'intendimento?

Non si può adunque parlare, concludeva Berkeley, delle cose in sè, ma soltanto delle cose in quanto sono obietti, di ciò, che è nel nostro intendimento come idea; e concludeva giustissimamente. Ma da queste giuste conclusioni argomentava la conoscenza di altri esseri, i quali pure, ridotta la conoscenza a quanto apparisce nella idea, non si poteva spiegare come gli avremmo potuti conoscere. Se si danno soltanto idee, e le idee sono percezioni, argomentava Berkeley, l'essere di queste idee consiste nell'esser percepite, nell'esistere cioè in una essenza, che le produce. Lo spirito è la causa e il subietto delle idee; esistere significa

esser rappresentato, cioè essere nello spirito, e non nello spirito mio o degli altri uomini che cadono nella determinazione dell'esistere temporaneo, ma in uno spirito eterno, cioè in Dio.

IV. Questa è la vera posizione, in cui si trova e in cui si descrive da se stesso Hume; tra le contradizioni inevitabili, a cui conduce la dottrina di Locke e il misticismo di Berkeley, tra la filosofia e la superstizione.

Ove si prenda la via segnata da Locke, la vera ragione, per cui si presta l'assenso alla esistenza delle cose si troverà essere la forza e la vivacità, con la quale certe idee operano sulla imaginazione. Questa è la conseguenza giustissima, come vedremo, che trae Hume da Locke per riguardo ai giudizi esistenziali; ma questo assenso si troverà fallace e ingannevole per assicurarci della esistenza continuata e indipendente delle cose, ove si osservi che le impressioni sensibili non sono se non percezioni nostre. Di qui la contradizione nel fatto che la forza dell'assenso è proporzionata alla vivacità della impressione, e cioè quanto maggiore è la credenza alla esistenza delle cose, tanto più chiaramente la ragione ci persuade non potersi nulla concepire in possesso d'una esistenza reale, continuata e indipendente (v. Conclusione del I lib., e sez. IV, della parte IV). Questo è il difetto che Hume riscontrava nella filosofia, e cioè che rimane aperta all'ardente imagizione, e ci conduce ad una diretta e totale opposizione tra la nostra ragione e i nostri sensi; nel mentre che il misticismo accettando il presupposto di Locke intorno al principio di causa ci sottrae ad alcune contradizioni, nelle quali cadeva Locke, ma ci trasporta in un mondo di sua creazione, e ci presenta scene, esseri, oggetti interamente nuovi, i quali non entrano nei limiti, in cui vuol essere contenuta la intelligenza uma-

na, anzi sono in contradizione con i principii sicuri della intelligenza umana.

A queste due estreme conseguenze l'uomo è condotto dalla particolare qualità della sua intelligenza di non potersi arrestare alle immediate impressioni sensibili; e ove l'animo s'induca a seguire l'una o l'altra delle due inevitabili direzioni, a cui è sospinto, non può riuscire se non a contradizioni del pari inevitabili.

Che fare adunque? qual è il proposito di Hume?

Abbiamo osservato come egli giudichi di doversi appigliare alla filosofia perchè questa, quando sia ben concepita, suscita sentimenti dolci e temperati; e dichiara di non poter seguire la superstizione, perchè il più delle volte reca turbamento nelle nostre azioni, e nella condotta della vita. Accettando adunque quanto di giusto si contiene nella critica fatta dal Berkeley alle dottrine di Locke, rigetta il sistema del filosofo mistico, che si fondava sul § 3 del capitolo IX, libro IV e sul § 3 del capitolo X, libro IV del *Saggio*, e convertiva la filosofia in teodicea. Alla filosofia inglese attribuisce a gran merito d'avere applicato il metodo esperimentale alle questioni morali, e quindi la filosofia, che egli segue, è quella di Locke, fino a quel punto però, in cui la ragione non entra in contradizione coi sensi. Questo suo intendimento si ritrae evidentemente dalla fine della conclusione al I libro del Trattato, ove si ripromette di segnalare nettamente i soggetti, sui quali si può sperare la certezza e la convinzione. Ma con maggiore esattezza ancora delinea e colorisce il suo pensiero nel *Saggio delle differenti specie di filosofia*. Osservando che è necessario coltivare la vera metafisica per non essere soggetti agli errori della falsa, aggiunge che non sarebbe piccolo vantaggio quello di potersi disfare con un maturo esame e con la giustezza

e la esattezza del ragionamento, della parte più incerta e più disgradevole delle nostre cognizioni. Ma una ricerca esatta delle nostre facoltà può recarci ancora vantaggi positivi, quando si potessero conoscere le diverse operazioni dello spirito, saper distinguerle le une dalle altre, ordinarle in classi e correggere quell' apparente disordine che vi regna, quando volgiamo ad esse la la nostra attenzione. Quest'ordinamento sarebbe come la carta geografica dell'anima, una delineazione delle sue differenti parti, o proprietà: e quando pure non potessimo andare più in là, sarebbe sempre cosa grata l'essere arrivati fino a quel punto. Se i filosofi si adoperano a tracciare il vero sistema planetario, a determinare la posizione e l'ordine, in cui si tengono questi corpi lontani, non dovremmo tenere in pregio quelli, che riuscissero a segnare le regioni del nostro intendimento e a descrivere delle cose che ci toccano tanto da vicino?

L'esempio anzi delle altre scienze ci dà motivo a sperare che anche la filosofia possa oltrepassare questi angusti confini e scoprire fino a un certo grado i principii, che animano lo spirito umano ed eccitano le sue operazioni. Gli astronomi per lungo tempo si sono contentati di stabilire, per mezzo dei fenomeni, il vero movimento, l'ordine e la grandezza dei corpi celesti, ma a' nostri giorni si è levato un filosofo, che col ragionamento il più felice pare abbia fissato le leggi medesime, che regolano le loro rivoluzioni e determinato le forze, che gli dirigono. E perchè non si potrebbe riuscire nelle ricerche, che riguardano l'economia spirituale e le facoltà dell'intendimento, quando alcuno si volga a queste ricerche con la stessa attitudine e con la medesima circospezione? È probabile che ciascuna operazione dello spirito, come ciascuno de' suoi principii

dipendano da altre operazioni e da altri principii che possono anche essere ridotti a capi più generali. È cosa molto difficile determinare con esattezza fino a che punto si possa arrivare, è necessario prima far dei tentativi e farli con cura. I moralisti, dopo aver considerato il numero e la diversità delle azioni umane, che eccitano la nostra approvazione o il nostro biasimo, si sono rivolti a cercare un principio comune, da cui potesse dipendere questa varietà di sentimenti. Se sono andati troppo in là tratti da spirito sistematico, conviene scusarli per la bellezza del disegno, che si erano proposti; anche i critici, i logici e i politici si son proposti tante volte un intento consimile e non sempre sono riusciti. Il tempo, una maggiore esattezza, un'applicazione più intensa condurranno forse queste scienze a un più alto grado di perfezione. C'è maggiore imprudenza e precipitazione, c'è più dogmatismo a respingere speranze di questo genere, che non ce ne sarebbe a gettarsi nella filosofia più affermativa e più temeraria, che abbia mai tentato di assoggettare il genere umano alle sue opinioni e a' suoi principii.

È il filosofo, che si esprime in questi termini, si è voluto condannare come scettico!

Se non che fedele al suo principio, che in questa maniera di ricerche difficili e faticose fa d'uopo fare molti tentativi e farli con molta accuratezza, egli rigetta gli errori, che appariscono evidenti nelle dottrine di Locke, e propone una ipotesi atta ad assicurare alle scienze morali quella certezza, a conseguir la quale sono d'impedimento nel sistema di Locke le contradizioni tra il senso e la ragione.

V. Ora ci proveremo a esporre con chiarezza quale fosse l'intendimento di Hume e quali correzioni abbia fatto alla dottrina della conoscenza di Locke. Ho poco

sopra promesso due volte di esporre questo intendimento del filosofo di Edimburgo e queste sue correzioni alla dottrina ideologica lockiana, ma tutte due le volte ne sono stato sviato dalla necessità di accennare alle condizioni, in mezzo alle quali si era affacciato a Hume il problema.

Posto adunque:

1° che Locke accetta la percezione, come fatto irresistibile, o, come si direbbe con frase più moderna, la irritrattabilità della posizione nella sensazione formata;

2° che la esistenza, la certezza e la realtà la riconosce come comunicata dalle idee, in quanto sono nell'intendimento;

3° che la verità, la certezza e la realtà delle verità matematiche e morali sono per Locke indipendenti dalla realtà delle cose; che ogni nostra cognizione riguardante queste idee possiamo essere assicurati infallibilmente esser reale ed estendersi alle cose stesse, perchè in tutti i nostri pensieri, in tutti i nostri ragionamenti e in tutti i nostri discorsi su questa specie d'idee non abbiamo disegno di considerare le cose se non inquanto sono conformi alle nostre idee;

Posto d'altra parte:

1° che Berkeley fa consistere l'*esse* nel *percipi*;

2° che per questo filosofo non esistono idee generali se non in quanto le idee particolari sono congiunte ad un termine, che dà ad esse un significato più esteso richiamando alla mente altri individui simili a quelli, di cui quelle idee particolari sono segni rappresentativi;

3° quindi quella verità, certezza, realtà, che Locke attribuiva alle idee generali, veniva a mancare;

Hume: 1° accetta da Berkeley che l'*esse* è uguale

al *percipi*, e la negazione delle idee astratte; 2° non accetta nè che l'esistere significhi: *essere nello spirito*, nè che vi abbia una particolare cognizione, con la quale si venga a notizia della esistenza degli spiriti, e da cui si argomenti l'esistenza di Dio. Ove si accettassero queste due opinioni di Berkeley si cadrebbe nella contradizione, alla quale non si sottrae Locke, di ammettere cioè la posizione irresistibile della idea, in quanto è nell'intendimento, e accettare al tempo stesso cognizioni, che in quella idea non sono contenute.

Date queste condizioni nei sistemi di Locke e di Berkeley, dalle quali scaturiva o la contradizione nella filosofia o il mondo fantastico della superstizione, il proposito di Hume è quello di assicurare la certezza, verità, realtà delle dottrine morali, a malgrado che si neghino le idee generali nel senso di Locke e la cognizione berkeleyana della esistenza degli spiriti e di Dio, la quale si fonda su presupposti (ved. *Saggio*, lib. IV, cap. IX, § 3, e lib. IV, cap. X, § 3) di Locke in contradizione alla costui dottrina fondamentale.

Questo è pertanto il proposito di Hume; l'intento poi, che mi propongo io nel presente scritto, è quello di dimostrare:

1° che Hume accetta la evidenza della cognizione intuitiva (da non confondersi con quella, di cui parla Locke al lib. IV, IX, § 3) quale si rivela all'intendimento con forza irresistibile (di che ved. Locke, IV, II, § 1, IV, III, § 1 e lib. II, cap. XXXII, § 2); e per riguardo alla estensione e alla spiegazione di questa specie di cognizioni, corregge e modifica le dottrine di Locke, come questi aveva corretto e modificato Cartesio;

2° che riguardo a una seconda specie di cognizioni, che Hume distingue dalla intuitiva, e si può riassumere in quella fondata sul principio di causa, la

verità, la certezza, la realtà non dipende nè dalla sua origine dalla esperienza, nè dalla sua conformità con la esperienza; ma ha valore in quanto diventa norma della esperienza, a cui le cose si debbono conformare, in quanto non possiamo considerarle se non come conformi a questa norma: verità, certezza e realtà del conoscere che uguaglia quella enunciata da Locke nel lib. IV, cap. IV, § 5; ed è in luogo di quella stabilita.

La dimostrazione di quanto affermo circa a questa seconda parte della mia trattazione dipende da quanto avrò luogo di esporre circa la parte prima. E innanzi di cominciare non voglio nascondere che il tentativo fatto da Hume per ispiegare il principio di causa non è riuscito; ma per quanto la spiegazione, ch' io do di questa dottrina intorno al nesso causale, possa parere un paradosso a chi non abbia lungamente e severamente meditato la storia della filosofia moderna, io non dubito di asserire fino da ora che mi riescirà dimostrarla giusta e l' unica vera. A quella guisa, che Locke assicurò il dominio della scienza contro le tendenze mistiche degl' immediati continuatori di Cartesio col riscontrare la evidenza irresistibile della cognizione nella percezione, così a stabilire la parte, che pone l' uomo nella formazione della scienza di ben maggiore vantaggio riescì la scoperta fatta da Hume, che il nesso causale non è contenuto immediatamente nel dato percettivo, ma è prodotto mediante una determinazione dell' animo, non è trovato, è posto: questo è il significato di Hume nella storia della filosofia.

VI. E per specificare con tutta esattezza l' intento di Hume nella condizione, in cui si trovava rispetto a Locke e a Berkeley, si osservi come il punto di separazione, che distingue la dottrina sull' intendimento del nostro filosofo da quella dei due filosofi citati, è

indicato da Hume stesso in una nota alla sezione IV, parte III del *Trattato*. Da quella nota si può in certo modo desumere la storia del movimento intellettuale del nostro filosofo; di quanto cioè egli riconosca d' avere accettato dagli altri filosofi, come abbia anche nella parte, che ha accettato dagli altri filosofi, modificato le loro dottrine, e quanto affermi di avere addotto di proprio nella ricerca filosofica.

Egli distingue due atti dello spirito: il primo è quello, con cui concepiamo gli oggetti, l'altro è quello, per cui alla concezione congiungiamo la credenza, e acquistiamo la persuasione della verità di ciò, che concepiamo. La correzione che fa al primo di questi atti distinto, per un errore inculcato nelle scuole e accettato come massima stabilita da tutti i logici, in *concezione*, *giudizio*, *ragionamento*, è la seguente: sia che noi consideriamo un oggetto, o più oggetti, sia che ci fermiamo sopra a uno o passiamo ad altri, e sotto qualsiasi forma e in qualsivoglia ordine gli esaminiamo, l'atto dello spirito non va più in là di una semplice concezione. L'altro atto dello spirito, in cui noi congiungiamo alla concezione la credenza e la persuasione della verità di ciò, che noi concepiamo, non è stato spiegato da nessun filosofo. Mi si conceda adunque la libertà, egli conclude, di proporre una ipotesi riguardo a questo atto, e cioè, che esso è una forte e salda concezione di una idea e tale, che in qualche modo si approssima ad una immediata impressione.

Questa è l'ipotesi, con la quale si confida di salvare la filosofia dal naufragio delle contradizioni lockiane e dal precipizio senza fondo del misticismo berkeleyano; nel mentre che a questa nuova direzione della speculazione prepara la via coll'esaminare e più rettamente determinare l'atto della pura concezione.

Il principio fondamentale di Locke per opporsi alle conseguenze delle dottrine cartesiane e per assicurare al tempo stesso la verità, realtà e certezza del nostro conoscere, è espresso e ripetuto in molti luoghi del *Saggio sull' Intendimento umano:* si legga per esempio il § 1, capitolo III, libro IV: la nostra conoscenza consistendo, come noi abbiamo detto, nella percezione della convenienza o disconvenienza delle nostre idee, ne segue che non possiamo aver cognizione, se non in quanto abbiamo idee.

Se questo è il suo concetto, e il fondamentale principio, che si possa sostenere nella dottrina di Locke, senza di che non avrebbe valore la sua opposizione a Cartesio, ne viene legittima la conseguenza che sta in contradizione a quanto si dice in questo paragrafo, e non partecipa alla verità, certezza e realtà della cognizione, di che al § 1, capitolo II, libro IV, 1° la convenienza dell' idea con la esistenza reale, 2° quello che Locke sostiene circa la potenza dell' intendimento di formare le idee universali (di che al cap. III del lib. III), e 3° quanto si riferisce alle idee generali di sostanza e dei modi misti.

Le due parti, in cui si distingue la esposizione del primo libro nel *Trattato* di Hume, hanno per presupposto questa profonda contradizione delle dottrine lockiane. Hume ammette il principio fondamentale e nega la percezione della convenienza dell' idea con la realtà esterna, perchè Locke l' aveva affermata questa convenienza come la quarta specie di cognizione, ma nè l' ha mai dimostrata, nè, ammessa la verità del suo concetto fondamentale, era dimostrabile. Nega all' intendimento il potere di fare astrazione da alcune proprietà delle cose e fissare a preferenza l' astrazione su altre proprietà, non solo per le ragioni esposte da Berke-

ley, ma anche perchè l'idea di potenza implica una *petitio principii* come quella, che suppone la percezione della convenienza tra l'idea e la realtà. E da ultimo nega le idee universali della ignota sostanza, e quelle idee generali, che Locke aveva chiamato archetipi, perchè formate per libera scelta dell'intelletto, e a cui non corrisponde la realtà delle cose, alle quali anzi le cose si debbon conformare, in quanto sono considerate nella relazione, che hanno con questa specie d'idee generali.

In sostanza tutto lo studio di Hume per rispetto alla questione dell'intendimento consiste:

1° nel determinare il contenuto della percezione lockiana intesa nel suo vero e genuino significato, escludendo le aggiunte che vi fa Locke, e che sono in contradizione al dato percettivo, e spiegando quale sia la cognizione vera, certa e reale di questa percezione;

2° nel ricercare e stabilire una ipotesi, la quale spieghi la possibilità della esperienza e delle scienze morali.

E questi due intenti gli consegue col distinguere in due classi i rapporti che passano tra le idee: 1ª quella dei rapporti inseparabili dipendenti interamente dalle idee, che noi paragoniamo; 2ª quella dei rapporti, che non dipendono dalle idee, ma sono fondati sopra una particolare determinazione dell'animo a passare da una idea all'altra; rapporti, che non sono inseparabili, ma posson cambiare senza che ne venga cambiamento nelle idee.

Questa è la teoria che Hume contrappone alle dottrine di Locke, per le quali nè era spiegata la possibilità della esperienza, nè apparivano vere, certe e reali le cognizioni riguardanti la morale, la critica e la politica. In queste tre discipline, osserva Hume, è compreso tutto ciò, che può condurre al perfezionamento

o all'ornamento dello spirito umano. Il fine della logica è di spiegare le operazioni della nostra facoltà ragionante e la natura delle idee; le matematiche, la filosofia naturale e la religione naturale dipendono in certa misura della natura dell'uomo, perchè cadono sotto la cognizione umana, e sono le facoltà dell'uomo che ne giudicano. Qual'è la verità che si può conseguire intorno a queste scienze secondo la dottrina di Locke? Hume non accetta da Locke se non il principio fondamentale, cioè la idea in quanto si manifesta con forza irresistibile all'intendimento, poichè, riguardo alla dottrina delle qualità primarie e delle idee astratte, Berkeley ne aveva mostrata la insostenibilità: riguardo alla esistenza reale quella della materia era stata rigettata dallo stesso Berkeley e quella riguardo allo spirito e a Dio Hume dimostra che riposa sopra una *petitio principii;* riguardo alla morale nulla v' ha di più incerto e di più contradittorio nel sistema di Locke di quanto espone intorno a questa disciplina, come nulla v'era di più stabile ne' suoi propositi di mostrarne la certezza paragonabile, secondo lui, alla certezza delle matematiche. Già Hutcheson aveva sottratto a quegli archetipi ossia idee astratte dei modi misti, dai quali Locke l'aveva fatta dipendere, la dottrina morale, mostrando come la facoltà, per cui si discerne il vizio dalla virtù, non sia da confondersi con la facoltà, che ci fa distinguere il vero dal falso: questa scoperta di Hutcheson è stato come il filo conduttore, che ha guidato Hume nel laberinto delle contradizioni lockiane. Da questa ha preso argomento a correggere la spiegazione delle operazioni delle nostre facoltà intellettuali e a distinguere il sapere logico, circoscritto entro i limiti della pura concezione, dal sapere della esperienza; e questa distinzione poteva condurre allo scoprimento di quella

solida base, a cui intendevano a preferenza i filosofi inglesi, come abbiamo altrove indicato, che assicurasse della verità delle dottrine morali, allo scoprimento di un principio, da cui nel numero e nella diversità delle azioni, che eccitano la nostra approvazione o il nostro biasimo, possa dipendere questa varietà di sentimenti. Che se la questione della possibilità della esperienza, che non era sorta nella mente di nessun filosofo prima che in Hume, è stata la scintilla, da cui è stata suscitata una nuova epoca nelle filosofia moderna, e sebbene a questa parte della trattazione del nostro filosofo io limiti per ora i miei studi, non è men vero che più universale era il fine che si era proposto Hume. Dacchè non poteva concedersi che gli uomini d'ingegno si pieghino alle opinioni volgari, nè seguano gli errori della superstizione e del misticismo berkeleyano e malebranchiano, era ufficio del filosofo di salvare la filosofia dalle contradizioni di Locke per mostrare come la saldezza e la certezza delle dottrine morali uguaglia la saldezza e la certezza propria delle altre scienze, le quali tutte hanno più o meno direttamente fondamento sulla natura umana.

Questo è il fine, a cui tendono le investigazioni di Hume; in questo giudica debba riporsi il finale intendimento della filosofia speculativa, nella determinazione di quei principii generali, ai quali si possono ridurre tutte le virtù e tutti i vizi.[1] E a conseguire questo fine egli giudica si debba studiare la natura umana non secondo la essenza dello spirito, nè per iscoprire gli ultimi principii delle qualità della natura umana, lo che sarebbe una inutile presunzione, essendoci ignote le essenze delle cose; ma per la osservazione dei partico-

[1] Ved. il *Saggio sulle diverse specie di Filosofia.*

lari effetti, seguendo le nostre esperienze fino agli ultimi limiti e riducendo tutti i fatti alle cause più semplici e meno numerose. Questa semplicità e questa unità nelle cause si è potuta conseguire nello studio delle rivoluzioni dei corpi celesti e delle forze, che gli dirigono, con la scoperta di Newton, mantenendo le ricerche in quell' ordine di fenomeni, nel quale la filosofia naturale ha circoscritto i suoi studi. Hume confida che una scoperta di uguale importanza, e secondo gli stessi metodi si possa fare anche nelle scienze morali, e questa scoperta è appunto la legge dell' associazione delle idee, dalla quale la ipotesi intorno alle attinenze causali, che spiega la possibilità della esperienza, riceve compiuta giustificazione.

E però abbiamo osservato che l' oggetto fondamentale della filosofia inglese è il problema morale, per rispetto al quale la questione sul valore e la natura delle nostre cognizioni è una ricerca preliminare; questione preliminare, accessoria, se si vuole, e, come anche si potrebbe dire, trovata per via, ma che suscita un nuovo indirizzo nella filosofia, perchè addita come si possano modificare e correggere i difetti, coi quali Cartesio aveva presentato il problema della speculazione moderna.

Noi abbiamo indicato come il principio della speculazione moderna, qual era stato concepito da Cartesio, fosse accettato, se bene in parte modificato, da Locke, e per mezzo di Locke con nuove modificazioni da Hume; abbiamo aggiunto che queste nuove modificazioni arrecate da Hume supponevano che fosse da rigettarsi come contradittoria la dottrina di Locke nelle parti, che non potevano essere contenute nel dato percettivo. Ora si conviene che esaminiamo con ordine :

I. Come veramente nel *Saggio sull'Intendimento*

umano si contengano le contradizioni, che hanno dato luogo alla riforma di Hume; delle quali contradizioni si troverà la origine e la ragione nella posizione di Locke di contro all'empirismo di Bacone e di Hobbes e al subiettivismo intuitivo di Cartesio;

II. Quale sia la posizione di Hume verso Locke, e per mezzo di Locke verso Cartesio circa la percezione in quanto esiste come irritrattabile, e che valore e quale estensione abbia la legge dell'associazione, alla quale si riferisce la concezione semplice.

Queste due questioni le studièremo in questa prima parte, riserbandoci a esaminare il merito della ipotesi di Hume per rispetto al nesso causale nella seconda parte.

CAPITOLO II.

Le contradizioni di Locke derivanti dalla sua posizione rispetto al subiettivismo empirico e al subiettivismo intuitivo.

I. Importanza della posizione presa da Locke rispetto all'empirismo e alla intuizione cartesiana. — II. Locke non riesce a subordinare l'intuizione alla rozza materia delle impressioni sensitive. — III. Secondo Locke la cognizione ha per oggetto l'idea, quale esiste nell'intendimento. — IV. Che le qualità primarie non si può affermare esistano nei corpi anche secondo la dottrina di Locke. — V. Che secondo Locke non si conosce la potenza. — VI. Locke dimentica il principio puramente empirico, e fonda la certezza della cognizione nella intuizione dell'idea. — VII. Locke pone il principio della certezza nella percezione della potenza pensante; ma nel *Saggio* a questo giudizio fondamentale è dato un duplice significato. — VIII. Intento fondamentale di Locke, nel quale non è riuscito. — IX. Nuovo indirizzo aperto da Locke di contro al puro empirismo e all'intuizione cartesiana. — X. La dottrina di Locke differisce dall'empirismo Baconiano. — XI. Differisce ugualmente dalla dottrina fondamentale di Cartesio. — XII. Si esaminano alcune affermazioni di K. Fischer circa la relazione in cui la dottrina di Locke è con quella di Cartesio per riguardo *a*) alla esistenza nostra, *b*) del mondo esterno, *c*) di Dio. — XIII. Si esamina la certezza che secondo Locke si ha della esistenza nostra. — XIV. Si esamina la dimostrazione della esistenza di Dio. — XV. Contradizioni di Locke intorno alle idee delle sostanze, delle matematiche e della morale.

I. La distinzione stabilita da Hume tra la semplice concezione, e l'inferenza dall'effetto alla causa è il fondamento d'ogni sua ricerca intorno al problema della conoscenza: la soluzione del problema morale è

il fine, a cui mira Hume, d'accordo in questo con tutta la scuola inglese, e la questione sul nesso causale, la quale doveva trasformarsi nelle mani di Kant nella ricerca metafisica della possibilità della esperienza, è come l'anello intermedio tra la percezione, fondamento d'ogni certezza, e la soluzione del problema morale. Accettando per ora questi fatti, che nei seguenti capitoli verranno esaminati e discussi, osserviamo intanto di proposito, e nelle loro cagioni, le contradizioni contenute patentemente nel *Saggio* lockiano tra la percezione ammessa come irresistibile e infallibile e la spiegazione delle varie specie di cognizione.

In queste contradizioni sta la ragione del movimento filosofico dell'Inghilterra, perchè da queste era minacciata da un lato la certezza delle dottrine morali e dall'altro la indipendenza del pensiero umano. Il pensiero umano quanto si era mostrato mirabile nella filosofia naturale, altrettanto appariva inefficace nelle contese tra i liberi pensatori e il fanatismo delle sètte religiose, tra la filosofia di Locke foriera della pace religiosa e propugnatrice della sovranità popolare, e l'idealismo di Berkeley, le dottrine dei teologi protestanti e la profondità dei sistemi cartesiani celebrati dagli ortodossi, o, eretti a sostegno della ortodossia, come quelli di Malebranche e di Leibnitz. A chi voleva serbar fede alle idee liberali nella religione e nella politica quello, che sovra tutto premeva, era la ricerca di un fondamento scientifico alle dottrine morali; e questo è appunto l'intento delle speculazioni filosofiche inglesi: quel che sovrattutto era richiesto nelle peculiari condizioni della religione e della politica in Inghiltera, era il dimostrare che nelle questioni politiche e morali gli uomini potevano conseguire quella certezza, che gli scienziati da Galileo in poi avevan mostrato potersi ot-

tenere nelle scienze naturali, e questo fu l'intento di Hume.

Quale vasto campo avrebbe aperto alla speculazione con la sua ipotesi sul nesso causale, Hume non lo imaginò, nè indagò se dovesse venire sottoposto ad analisi il dato precettivo: egli si proponeva di fare un tentativo per uguagliare in certezza le scienze morali alle scienze fisiche; e per riuscire in questo intento analizzò la persuasione, che abbiamo del nesso causale, mostrando che è fondata sopra una determinazione dell'animo, non sopra una qualità efficiente oggettiva. Questa opinione che da una determinazione dell'animo potesse dipendere una specie di rapporti, che si attribuiscono alle idee, era l'unica ipotesi, che potesse salvare la dottrina di Locke da quelle contradizioni, di cui si avvantaggiavano i materialisti di quel tempo, e da cui avea tratto profitto Berkeley per negare le idee generali e il mondo materiale, e, quel che è peggio, per sottoporre ogni investigazione umana alla Teodicea. S'aggiunga a questo che a una ipotesi di questo genere conducevano direttamente, chi le avesse sapute interpretare a dovere, le dottrine stesse di Locke, quando fossero state purgate dalle interne contradizioni; e da tutto questo si comprende come possa essere sorta la ipotesi di Hume valevole a spiegare la possibilità della esperienza e a stabilire la certezza delle dottrine morali.

Il *Saggio sull'Intendimento* di Locke (*An Essay concerning human understanding*) apparisce a prima vista come il segno più manifesto del contrasto tra l'indole pratica del popolo inglese e l'indirizzo speculativo di Cartesio, tra il metodo d'osservazione e il metodo geometrico. Scritto a posta per mostrare in quali limiti si dovesse contenere l'intelletto umano, pare che debba respingere tutto quello, che non è dato dalla impres-

sione sensibile, e a questo modo fu inteso veramente dai sensisti francesi. Ma se si raffrontano le dottrine di Bacone circa il significato della esperienza con la estensione, che Cartesio assegnava al pensiero, l'opera di Locke apparirà il primo tentativo per sottoporre al dominio della ragione i fenomeni sensibili, per ispiegare la esperienza con elementi, che non possono essere dati dalla impressione puramente sensibile, ma si ritrovano nell'idea, in quanto è contenuta nell'intelletto. Per Bacone la filosofia è una ripercussione e una risonanza delle impressioni esterne, *mundi ipsius voces quam fidelissime reddit... tantum iterat et resonat*. Questa restrizione del pensiero, questa determinazione della intelligenza a semplice rispondenza e quasi eco fuggevole del mondo sensibile, è la qualità propria del sensismo dogmatico, da cui per lungo tratto si allontana la dottrina di Locke. In Locke la impressione sensibile è distinta dalla percezione, e dalla percezione, nella quale lo spirito è ordinariamente passivo, è distinto il pensiero, in cui lo spirito è attivo e rivolge sulle idee un' attenzione volontaria. Si descrivono inoltre le diverse cause, che concorrono a produrre le sensazioni e a fare apparire nell' intendimento l'idea: la idea ha propria esistenza nell'intendimento, è suscitata, non prodotta dagli spiriti vitali, e ad essa corrisponde negli oggetti esterni una potenza. Per questa designazione dell'intendimento, e cioè che le impressioni sono comunicate dagli spiriti vitali, i quali eccitano nell'anima l' idea, che l'idea ha la sua esistenza nell'intendimento e a questa risponde negli oggetti esterni una potenza, per questa designazione, che si legge nel libro secondo del *Saggio* di Locke, questi accetta da Cartesio quello che aveva rigettato nel libro primo. E in quanto del continuo si sforza a temperare le dottrine del filosofo

francese con il puro empirismo inglese cade in quelle contradizioni, che dovevano dare origine agli errori della filosofia posteriore. Kuno Fischer nella breve esposizione che dà della filosofia lockiana ricorda il § 2, capitolo I, libro II, ove si afferma che tutti i materiali, i quali sono come il fondo di tutti i suoi ragionamenti e di tutte le sue cognizioni, l'uomo gli trae dalla esperienza; e da questo il grande storico della filosofia moderna è inclinato a giudicare Locke come un continuatore dell'empirismo baconiano. Ma che cosa è l'esperienza? Locke la spiega col dire: le osservazioni, che noi facciamo sopra gli oggetti esteriori e sensibili, e sopra le operazioni interiori dell'anima nostra, che noi percepiamo, e sulle quali noi stessi riflettiamo, forniscono al nostro spirito i materiali di tutti i suoi pensieri. E poichè sugli oggetti sensibili lo spirito rivolge la sua osservazione, quando sopraggiunge l'impressione sensibile, e sui propri atti quando già esiste il materiale dato dai sensi, Kuno Fischer argomenta di poter collocare subordinato e dipendente dal sistema di Locke, sebbene in parte modificato e in parte semplificato, il sensismo idealistico di Berkeley e il sensismo materialistico dei filosofi francesi del secolo passato. Però se si osserva che l'idea ha la propria esistenza nell'intendimento (II, VII, § 7; VIII, § 8) che altra è la potenza di operare delle cose, altra l'idea, che noi ne concepiamo (VIII, §§ 2 e 10) e che è questa idea, che lo spirito percepisce, come l'occhio vede la luce, unicamente perchè è volto verso di essa, per una semplice intuizione; che questa idea agisce d'una maniera irresistibile, simile allo splendore d'una bella giornata si fa vedere immediatamente, come per forza dacchè lo spirito si volge verso di essa (IV, II, § 1); da questi luoghi si trarranno due conseguenze: 1ª che le

due direzioni, l'idealismo sensistico e il sensismo materialistico, ci appariranno conseguenze illogiche del sistema lockiano; 2ª che Locke per mantenersi fedele all'empirismo di Bacone e in opposizione alle dottrine cartesiane si è dovuto contradire del continuo. Si vedrà anzi che le conseguenze legittime, che si posson trarre da Locke, detratte le contradizioni, delle quali non sa liberarsi, sono 1° quella parte di dogmatismo che rimane in Hume; 2° la ricerca critica, con la quale Kant ha riparato alla insufficiente spiegazione data da Hume del nesso causale.

Questa è appunto la tesi che mi propongo di sostenere.

II. Per Locke l'esperienza è il fondamento delle nostre cognizioni; i materiali di tutti i nostri pensieri ci sono forniti dalle osservazioni sugli oggetti esterni e sensibili e dalle riflessioni sulle nostre operazioni interne (II, I, § 2); ma, ove si esamini accuratamente il concetto di Locke, nè gli oggetti esterni e sensibili, nè le operazioni interne dell'anima nostra possono essere il soggetto della esperienza. Egli distingue (II, VIII, § 2) l'atto, col quale l'intendimento vede le idee, dall'atto, col quale si ricercano le cause, che le producono, e conclude che il primo riguarda la idea in quanto è nell'intendimento, il secondo le cose in quanto sono fuori di noi. Or questa dichiarazione, che va d'accordo con tutti i principii lockiani riguardanti la certezza, non che ammetta qual fondamento di ogni cognizione la esperienza, nega che l'intendimento possa giammai pervenire alla esperienza. Poichè riguardo alla cognizione degli oggetti esterni la luce intuitiva, che sforza l'intelletto a ricevere la cognizione, si restringe alla idea, e riguardo agli atti dell'anima nostra l'argomento decisivo e più volte ripetuto da

Locke è che non si può dubitare di dubitare, cioè la irritrattabilità del pensiero. Tutto quello, che riguarda le qualità primarie dei corpi, la potenza, che questi hanno di produrre in noi diverse sensazioni e la potenza dei medesimi corpi di produrre dei cangiamenti su altri oggetti (II, § 9, III, § 10) anche secondo Locke è posteriore all'atto per cui la idea ha esistenza nell'intendimento, e non partecipa della chiarezza, di che si parla al libro VII, cap. II, § 1. Quindi non può essere che questo complesso d'idee, alle quali si dà il nome di esperienza, produca la esperienza, o quella irrefutabile e irresistibile evidenza, che ha l'idea nell'intendimento. Ma nè pure è possibile che questa idea, a cui da ultimo Locke si affida, sia per dimostrare la certezza degli oggetti esterni percepiti, sia per argomentare la esistenza nostra, non è, dico, possibile che questa idea sia atta a produrre la esperienza. Poichè riguardo alle qualità primarie la idea, che ne abbiamo, è propria del nostro intendimento; e, quando pure quelle esistessero fuori di noi, non avremmo il mezzo di confrontarle con la nostra idea; e riguardo alle qualità secondarie, sia quelle che producono in noi delle impressioni, sia quelle, che producono cambiamenti in altri oggetti, Locke stesso dichiara che per un diverso atto della mente se ne argomenta la esistenza, e quale possa essere questo atto e di quale natura e come non riesca a produrre la certezza, si scorge nel libro IV al cap. XI.

Nella soluzione del problema, che si era proposto, Locke ritiene del duplice indirizzo, l'empirismo e il subiettivismo intuitivo; e per quanto inclini a subordinare alla esperienza la potenza dell'intendimento, pure non riesce nè a spiegare la cognizione della esperienza, nè a mostrare la possibilità della esperienza; mentre

accetta come ineluttabile la potenza dell'intendimento, o come si dovrebbe dire più esattamente, il dato percettivo. Le due questioni delle due scuole, questioni, che Locke non solo voleva conciliare, ma organizzare, subordinando l'una all'altra, riappariscono distinte, separate, e cioè il presupposto della esistenza sensibile, la esperienza volgare accettata quale fondamento delle cognizioni, e il presupposto intuitivo, accettato come spiegazione della esperienza. Locke dichiara di accettare la esperienza volgare, come fondamento di ogni cognizione, e questo presupposto è accettato in buona fede dal sensismo idealistico e dal sensismo materialistico; e in quella vece ciò che in Locke rimane come posizione irresistibile, e come dato, che si presenta con forza all'intendimento, è l'idea in quanto ha la sua esistenza puramente nell'intendimento.

Abbiamo indicato il luogo (II, VII, § 7), ove Locke ammette una duplice esistenza, dell'idea nell'intendimento, e delle cose, come esistenti attualmente fuori di noi: egli stesso (II, VIII, § 2) avverte essere diverso l'atto, con cui percepiamo e conosciamo l'idea, quale esiste nel nostro intendimento, da quello, con cui esaminiamo le cause, che producono la sensazione; la certezza, che possiamo avere circa alla cognizione, riguarda soltanto l'idea, quale esiste nell'intendimento (IV, II, § 1). Queste dichiarazioni sono diametralmente opposte al presupposto empirico stabilito nel cap. I, lib. II, § 2, e cioè che la esperienza sia il fondamento di ogni cognizione; qui prevale l'indirizzo cartesiano, per il quale ogni certezza risiede nella idea, e per il quale la forza irresistibile, con cui si presenta la idea esistente nell'intendimento, è il fondamento della esperienza, non la conseguenza della esperienza. Nè vale il ripetere che le idee ci son date dal sentimento esterno e dal se-

timento interno o dalle osservazioni, che noi facciamo sopra le cose esterne e sensibili e sopra noi stessi. Già quando si parla di sentimento non si debbono mai dimenticare le distinzioni tra la impressione, i movimenti degli spiriti vitali, e l'eccitamento, che questi cagionano nell'anima, distinzioni fatte più volte da Locke in coerenza alla dottrina cartesiana. Nè si vuol trascurare l'avvertenza, di che spesso si mostrano incuranti i filosofi inglesi, che non v'ha esperienza, se non in quanto v'hanno idee nell'intendimento, e che quindi ciò, che non esiste nell'intendimento, posto pure sia la causa, che suscita nell'anima le idee, non può designarsi col nome di esperienza. Ma quello, su cui si vuole a questo proposito insistere di preferenza, è questo, che la certezza, alla quale secondo Locke noi possiamo pervenire, riguarda la idea, quale esiste nell'intendimento: per lo che non solo non è da ammettersi il principio lockiano: la esperienza è il fondamento d'ogni nostra cognizione; questo principio è in contradizione con quanto l'istesso Locke afferma circa la certezza del conoscere; ma si vuole al contrario riconoscere che nel sistema di questo filosofo non è spiegata la possibilità della esperienza.

La spiegazione, che Locke dà in diversi luoghi della cognizione delle cose esterne e sensibili, e degli atti dell'anima nostra, è data come in via provvisoria nei primi tre libri del *Saggio*, ed è subordinata alla dimostrazione, che ne adduce di proposito nel libro IV. Qui si specifica la certezza, che possiamo acquistare della cognizione, e l'ordine in cui questa certezza si acquista riguardo a'diversi oggetti; e i termini, che adopera nel più volte citato capitolo II del libro IV, § 1 sono degni di nota, perchè manifestano un totale cambiamento, se non nell'intenzione dell'autore, nelle conseguenze

delle sue dottrine, da quanto potrebbe argomentarsene dal § 5 capitolo I, libro II. In questo luogo si legge: gli oggetti esteriori forniscono allo spirito le idee delle qualità sensibili, cioè tutte quelle differenti percezioni, che queste qualità producono in noi, e lo spirito fornisce all'intendimento le idee delle sue proprie operazioni. Al contrario al capitolo II del IV libro ogni nostra conoscenza consiste nella vista, che lo spirito ha delle sue proprie idee; in ciò, che fa la più viva luce e la più grande certezza, di cui noi siamo capaci, con le facoltà, che noi abbiamo, e secondo la maniera, in cui noi possiamo conoscer le cose. Tutta la certezza e tutta l'evidenza delle nostre cognizioni proviene da questo, che lo spirito percepisce la convenienza o la disconvenienza di due idee immediatamente di per se stesse, senza l'intervento di altra, ciò che si può chiamare cognizione intuitiva. In questo caso lo spirito non ha da prendersi nessuna premura per provare o esaminare la verità, ma la percepisce come l'occhio vede la luce, unicamente perchè è volto verso di essa. Appena lo spirito vede queste idee insieme, percepisce questa sorta di verità per una semplice intuizione, senza l'intervento d'altra idea; e questa specie di cognizione è la più chiara e la più certa, di cui possa esser capace la debolezza umana. Questa agisce d'una maniera irresistibile: somigliante allo splendore d'una bella giornata, si fa vedere immediatamente, come per forza, appena lo spirito volge lo sguardo verso di essa, e senza permettergli d'esitare, di dubitare, o di entrare in nessun esame, lo penetra subito della sua luce. Ognuno sente in se stesso che questa certezza è tanto grande, che non saprebbe immaginarne nè per conseguenza dimandarne una maggiore. Poichè nessuno può credersi capace di maggior certezza che di cono-

scere che una idea, che ha nello spirito, è tale, quale la percepisce, e che due idee, tra le quali vede la differenza, sono differenti e non sono precisamente le stesse. Chi domanda una maggior certezza, che questa, non sa che cosa domanda; soltanto fa vedere che ha voglia d'essere scettico, senza potervi riuscire.

Ho voluto riportar per disteso quasi tutto questo paragrafo, perchè mi dispensa dal dimostrare che la certezza della cognizione riguarda soltanto la idea in quanto è nell'intendimento, e quindi non ha nulla che fare con la esperienza; lo che è appunto il contrario di quanto asseriva al § 2 del capitolo I, libro II, che la esperienza è il fondamento di ogni nostra cognizione; e quindi è illogica e contraria alla dottrina di Locke la conseguenza del sensismo idealistico e del sensismo materialistico.

III. Ma questo luogo del IV libro del *Saggio* non solo dimostra falso il principio essere la esperienza il fondamento di ogni cognizione; ma dimostra altresì che, secondo la dottrina di Locke, ogni cognizione si arresta all'idea, qual'esiste nell'intendimento, e che perciò questa dottrina non è atta a spiegare la possibilità della esperienza. Questa questione: com'è possibile la esperienza, Locke non se la pone, perchè è dominato dal preconcetto che la esperienza sia il fondamento di ogni cognizione; ma pervenuto alla questione della certezza egli, suo malgrado, si trova al bivio d'Ercole; se la vede dinanzi perchè è come il punto di contatto de' due indirizzi, l'indirizzo Baconiano e l'indirizzo cartesiano, e dimenticato il principio baconiano da lui stabilito al § 2 del capitolo I, libro II, assevera in opposizione a questo che la cognizione intuitiva, cioè l'idea in quanto è nell'intendimento, è il fondamento d'ogni cognizione. Kant avvertì con molta giustizia

quanto Locke rimanesse perplesso e impigliato nelle difficoltà a proposito dei giudizi, che l'autore del criticismo doveva denominare sintetici: la questione si affaccia a Locke e non osa affrontarla, poichè il nodo, a cui fanno capo le due direzioni filosofiche, le quali con troppa facilità Locke si era persuaso di poter dominare, consiste in questo, nello spiegare in qual modo l'idea, evidente e certa, qual'è nell'intendimento, possa servire di fondamento all'esperienza, e nell'indicare a che cosa si estenda questa esperienza. La certezza, la forza irresistibile, la irritrattabilità della nostra cognizione conviene all'idea, qual'è, nel nostro intendimento; in questa certezza è fondata ogni nostra cognizione: ma lo stesso Locke aveva osservato di qual meschino vantaggio (a proposito delle definizioni degli Scolastici circa le essenze) fossero i giudizi d'identità e di diversità: la questione che si riferisce all'ampliamento delle nostre cognizioni è quella, che riguarda la unione di più rappresentazioni in un soggetto; e per quanto il Locke riconosca che da questa questione dipende la parte più grande e la più importante delle nostre cognizioni, pure è costretto a convenire che è ristretta, e si riduce presso che a niente (IV, III, 10).

Il Locke avrebbe potuto veramente dire che secondo le sue dottrine questa parte delle nostre cognizioni si riduce a niente, senza quel palliativo *quasi*, ma l'essersi espresso in tal guisa mostra la sua perplessità, la sua incertezza; mostra sovra tutto che nel suo animo è avvenuta una mutazione. Nel libro I e II scriveva contro Cartesio, nel libro IV segue Cartesio: egli si era proposto di trovare una conciliazione fra i due indirizzi, l'empirico e l'intuitivo; anzi suo primo intendimento fu quello di combattere la dottrina cartesiana; qui invece dalla evidenza del procedimento spe-

culativo si trova smarrito e disorientato nel suo piano: e per rimaner fedele al principio ammesso, che la esperienza è il fondamento d'ogni nostra cognizione, si contenta di sovrapporre un dogmatismo puramente sensistico all'accettazione del principio cartesiano della forza irresistibile della idea, qual'esiste nell'intendimento.

Ho detto che avrebbe dovuto sopprimere quel *quasi*, perchè la ragione che adduce per giustificare questa limitatezza delle nostre cognizioni, se in apparenza può accordarsi col resto delle sue dottrine, nel fatto è in diametrale opposizione; e mostrare questa opposizione diametrale è l'ufficio di Hume. E invero; se le nostre rappresentazioni o idee semplici (IV, III, § 10), che compongon le nostre idee complesse delle sostanze sono di tal natura, che non recano nessun legame visibile e necessario, o nessuna incompatibilità con altra idea semplice, di cui vorremmo conoscere la coesistenza con l'idea complessa, che noi di già abbiamo; non solo ci rimane ignoto il substrato sostanziale, ma quello soltanto, di cui possiamo esser certi, si restringe alle idee semplici, a un piccolo numero d'idee superficiali, delle quali intanto siamo certi, in quanto non importano contradizione e in quanto puramente esistono nell'intendimento (II, XXXIII, § 32). Quindi il legame visibile e necessario, o la incompatibilità di un'idea semplice con un'altra idea semplice, o con un'idea complessa, non si scopre, e per la limitatezza del nostro intelletto non esiste, ma molto meno si potrebbe ammettere questo legame o questa incompatibilità con ciò, che non è nel nostro intendimento. Quindi la logica conseguenza, che scaturisce dalla dottrina di Locke, è questa, che la certezza riguarda soltanto le idee semplici, in quanto esistono nel nostro intendimento e in quanto non involgono contradizione; e quindi ogni ri-

ferimento di un'idea semplice ad altra idea semplice o idea complessa non essendo visibile nè necessario, non è dimostrabile; molto meno il riferimento di ciò, che esiste nell'intendimento, con ciò, che non è nell'intendimento.

Ma a questa logica conseguenza non è coerente il nostro filosofo, e al § 14, capitolo II, libro IV s'induce ad ammettere una nuova specie di cognizione, che egli chiama *sensitiva* perchè si fonda sopra un sentimento chiaro, ma che non può essere e non è evidentemente se non l'effetto d'un rapporto d'un'idea, che è nel nostro intendimento con ciò, che non è nel nostro intendimento (IV, XI, 2). Per altro di questa spiegazione non è sodisfatto; fedele alla scuola Baconiana, pare abbia voluto applicare a proposito del mondo sensibile il principio, che ogni cognizione viene dalla esperienza, e però sovrappone una convinzione fondata puramente sulla testimonianza dei sensi al principio cartesiano della evidenza della idea in quanto esiste nell'intendimento; dipoi non solo attenua anzi annulla il significato di questa cognizione sensibile, ma ricerca una via, ugualmente mal fida perchè lo conduce a nuove contradizioni, col determinare la prova della esistenza di Dio e del mondo sensibile sulla certezza, che abbiamo del nostro esistere.

Ma questa via indiretta e quasi sussidiaria è ugualmente mal fida, perchè non è fondata sul principio unico e valevole ammesso da Locke della forza irresistibile della idea in quanto esiste nell'intendimento; e se ha un valore, non è quello che sarebbe piaciuto a Locke che avesse; non è atta cioè a dimostrare la possibilità della esperienza, molto meno poi ha per fondamento la esperienza. Finchè si tratta di combattere l'innatismo, a Locke sembra la cosa più evidente d-

questo mondo che esistano gli oggetti di fuori, i quali sono esterni allo spirito, e che esistano poteri interni propri dello spirito. Le impressioni degli oggetti ci danno le idee della sensazione, la contemplazione delle operazioni interne ci dà le idee della riflessione dice al lib. II, cap. I, § 24: e al cap. XX, crede di poter dichiarare, quasi in tono di trionfo: le sensazioni esteriori e interiori sono le sole vie, per le quali io posso trovare che la conoscenza entri nell'intendimento (§ 15, 16, 17). Per altro al § 2 del cap. VIII, II, osservava altro essere l'atto, con il quale contempliamo l'idea, altro l'atto col quale esaminiamo le cause delle sensazioni; ed anche si sarebbe dovuto ricordare di quanto (II, XI, § 15) osservava, che il miglior mezzo di scoprire la verità è quello di esaminare come le cose stanno in sè, e non concludere che sono quali ce le rappresenta la immaginazione. Al cap. VIII, § 7, lib. I, distingue le percezioni e le idee, quali sono nel nostro spirito e in quanto sono qualità del corpo, e osserva che la maggior parte delle nostre idee di sensazione in quanto sono nel nostro spirito non rassomigliano alle cose, che esistono fuori di noi; e al § 8 definisce la *idea* ciò, che lo spirito percepisce in sè stesso, tutto ciò che è l'oggetto immediato della percezione, del pensiero e dell'intendimento; e *qualità* del soggetto la potenza o la facoltà, che questo ha di produrre una certa idea nello spirito. Poi distingue le qualità primarie dalle secondarie, e la ragione, che adduce, di questa distinzione, è che le qualità primarie rimangono sempre le stesse (§§ 9 e 22), mentre le qualità secondarie non sono se non la potenza di produrre in noi determinate impressioni per mezzo di particelle impercettibili ai nostri sensi (§ 13), e conclude (§ 15): è facile tirar la conclusione che le idee delle prime qualità dei corpi somigliano a queste qualità, e gli esemplari di queste

idee esistono realmente nei corpi; le idee al contrario delle seconde qualità non rassomigliano a queste e nulla v'ha nei corpi che abbia conformità con queste idee.

IV. Abbiamo osservato che quando Locke diceva (II, XI, § 17) che le sensazioni esterne e interne sono le sole vie, per le quali la conoscenza entra nell'intendimento, si doveva ricordare di quello, che aveva detto al § 15, che le cose debbono essere esaminate quali sono, non quali le presenta la immaginazione. Se si fosse ricordato di questo avrebbe compreso che le qualità primarie non possono, secondo la sua stessa dottrina, esistere nei corpi.

Si chiamano qualità primarie quelle, che i nostri sensi trovano sempre in ciascuna parte della materia, che è abbastanza grossa per essere percepita e lo spirito le riguarda come inseparabili da ogni parte della materia anche quando questa parte è troppo piccola perchè i nostri sensi la possano percepire. Prendete, per esempio, un chicco di grano e dividetelo in due parti; ciascuna delle due parti ha sempre la estensione, la solidità, una certa figura e la mobilità. Dividetelo ancora, e riterrà sempre le stesse qualtà, e se si dividerà fino al punto che le parti diventino insensibili, tutte queste qualità resteranno sempre in ciascuna delle parti. Poichè una divisione che riduce in parti insensibili un corpo non può mai togliere al corpo la solidità, l'estensione la figura, la mobilità, ma soltanto fare diversi mucchietti di materia distinti e separati di ciò, che per l'innanzi era un mucchio solo: i quali essendo poi riguardati come corpi distinti fanno un certo numero, quando la divisione è finita. Queste qualità del corpo le chiamo qualità originali e primarie, che sono la solidità, l'estensione, la figura, il numero il movimento o il risposo, e producono in me delle idee sem-

che non esistano nei corpi somiglianti alla percezione, che ne abbiamo (II, VIII, § 10).

Da queste osservazioni si scorge come il principio baconiano, che la esperienza sia il fondamento di ogni nostra cognizione, come questo principio a poco a poco svanisca per la distinzione tra l'idea, qual'esiste nell'intendimento, e la qualità, qual'è supposto esista nei corpi, per la divisione delle qualità primarie dalle qualità secondarie, e per la riduzione delle qualità primarie, in quanto esistono nei corpi, alla potenzialità in questi corpi stessi di produrre determinate percezioni. Per lo che le qualità primarie e le qualità secondarie sono presunte potenze nei corpi, e quello, che è certo, è soltanto la percezione, che ne ha lo spirito. La dottrina di Locke verrebbe a dire in sostanza: non si conoscono i corpi; quindi non è la esperienza il fondamento di ogni nostra cognizione, ma sono le percezioni, che abbiamo all'occasione della sensazione esterna e interna, in quanto si riferiscono a certe potenze, che esistono nei corpi da noi non conosciuti. Non è adunque più vera la sentenza di Bacone che le nostre cognizioni sono la risonanza e la ripercussione del mondo esterno; le cognizioni sono nostre percezioni, alle quali ci figuriamo corrisponda nei corpi la potenza (e noi dei corpi nulla sappiamo se non questa supposta potenza) di coesione e di disgregazione di particelle percepibili, la potenza di produrre in noi diverse idee col favore dei sensi, e l'attitudine di produrre o ricevere tali e tali cangiamenti nelle qualità primarie. E queste potenze si chiamano attive o passive, ma in quanto le percepiamo o conosciamo, vanno a terminare unicamente in idee semplici, che cadono sotto i nostri sensi (II, XXIII, § 9). Per questa ragione Locke dice (ivi, § 10): le potenze fanno una gran parte delle nostre idee complesse delle

sostanze: ma se avesse posto mente a quello, che era per dire nei seguenti paragrafi dello stesso capitolo, che cioè anco riguardo ai corpi estesi o al movimento nulla ci rimane se non la percezione e la ignota potenza nei corpi di unirsi e di segregarsi, avrebbe dovuto dire: tutte le nostre idee derivano non più dalla supposta esperienza (come aveva detto al cap. I del II lib.), ma dalla supposta potenza, che noi ammettiamo nelle sostanze, delle quali non pensiamo se non la supposta potenza di produrre in noi determinate percezioni.

V. Ma che cosa è questa potenza? e come possiamo dire che c'è questa potenza, quando lo stesso Locke (II, cap. XXIII, § 9) osserva: la percezione o la cognizione, che noi abbiamo di queste potenze, si termina unicamente in idee semplici, che cadono sotto i nostri sensi. O, come spiega il suo pensiero al § 10: la idea, che abbiamo dell'oro, è quella che *può* esser fuso, che *può* mostrarsi giallo; vale a dire, a ciò, che noi chiamiamo potenza, e supponiamo esistere fuori di noi, nella percezione non corrisponde, come spiegherà Hume, se non una successiva serie di impressioni, che noi abbiamo l'abitudine di unire insieme, ma in quanto sono percezioni, non sono se non impressioni distinte e separate l'una dall'altra. Ma prima ancora che Hume traesse questa illazione dalle dottrine di Locke, Locke stesso aveva osservato che di ciò, che si chiama potenza, noi non conosciamo se non il cangiamento nelle idee, e che noi non potremmo scoprire alterazione nelle cose, nè separazione, che in esse fosse fatta, se non per questo cangiamento nelle idee; lo che appunto significa che di ciò, che appelliamo potenza, non avvertiamo nella percezione se non la varietà nelle successive impressioni. L' idea di potenza si acquista per la alterazione delle idee semplici, vale a dire per la variet

di impressioni, che percepiamo in una cosa, che supponiamo rimanere sempre la stessa; e per la percezione, che acquistiamo, che tali cangiamenti, cioè varietà d'impressioni, si avranno anche nell'avvenire in condizioni simili (II, xxi, § 1). In quelle, che si chiamano sostanze naturali, Locke ammette la potenza attiva per accomodarsi alle nozioni, che se n'ha comunemente; ma forse nella materia non vi ha attività, e per aver l'idea chiara di ciò, che si chiama potenza attiva, è necessario elevarsi alla considerazione di Dio e degli spiriti (§ 2). Al § 4 ripete che i corpi ci mostrano ampiamente la idea di potenza passiva; ma questa idea non è se non una nostra illazione del flusso perpetuo, a cui vanno soggette le qualità sensibili: vale a dire, come abbiamo osservato di sopra, in ciò, che supponiamo rimanere come sostanza, percepiamo successivamente una continua varietà d'impressioni. Solo il nostro spirito ci fornisce la idea di potenza attiva, 1° per il pensiero, di cui il corpo non ci dà nessuna idea; 2° per il movimento dal vedere che quando vogliamo muovere qualche parte del nostro corpo, la possiamo muovere. Ma anche qui ciò che si percepisce, non è la potenza, sono i due atti distinti del voler muovere e del poter muovere. Tutto quello, che noi sappiamo adunque di ciò, che si chiama potenza, è la successione di atti, che percepiamo col sentimento interno; e quando Locke al § 10, libro II, capitolo xxii, dee definire la potenza, in sostanza dice non essere altro, se non una collezione d'idee semplici, che, congiunte insieme, costituiscono le idee complesse, che si sono designate con questo nome. Vale a dire Locke dice quello, che poi dirà Hume, che ciò, che si percepisce, quando per l'illazione esprimiamo la idea di potenza, non è se non una successione di im-

pressioni, che abbiamo percepito e che argomentiamo potere avvenire anche in seguito. E poichè al § 4, libro II, capitolo XXI dice che i corpi non possono fornirci l'idea di potenza attiva, e la potenza passiva, che ad essi assegnamo, egli stesso afferma non consistere in altro se non nel flusso perenne, a cui vediamo soggetti i supposti sustrati delle qualità sensibili, la conclusione è che nè pure la potenza, a cui aveva ridotto le qualità primarie, come le qualità secondarie, ci può fornire la cognizione di qualche cosa, che abbia esistenza diversa dalla idea, quale apparisce nell'intendimento.

E con questo è provato che la questione della possibilità della esperienza non è risoluta nè pure col ricorrere alle supposte potenze; anzi il procedimento tenuto da Locke nell'analizzare le idee e nell'esaminare come si acquistano, mostra che nella sua dottrina quello, che riman certo, è soltanto la esistenza della idea nell'intendimento. E invero, ripercorriamo il cammino fatto da Locke. Al § 5, capitolo I, libro II, dice: gli oggetti esterni forniscono allo spirito le idee delle qualità sensibili, cioè tutte queste percezioni, che queste qualità producono in noi, e lo spirito fornisce all'intendimento le idee delle sue proprie operazioni. Qui ci sono gli oggetti e lo spirito, che esistono realmente, e sono causa delle nostre idee; queste idee, che lo spirito acquista secondo le diverse impressioni ricevute dagli oggetti esterni o dalla riflessione, che fa sulle proprie operazioni, sono semplici (XXIII, § 1). Tra queste idee semplici al capitolo IV colloca la estensione; ma dopo al capitolo XXI, § 3 confessa che anche le qualità primarie contengono al pari delle qualità secondarie un segreto rapporto di parti, una specie di relazione all'azione o al cangiamento, e subito al § 4 distingue questi rapporti di parti, ai quali prima,

certo per condiscendenza al parlare comune, aveva dato nome d'idee semplici e prodotte nello spirito dagli oggetti esterni o dalla riflessione sulle nostre operazioni, distingue, dico, questi rapporti da una parte in una successione di impressioni, che riceviamo, dall'altra in una conclusione, che fa lo spirito doverví avere in qualche luogo una potenza di fare questi cangiamenti. Questa distinzione è notevolissima, perchè separa nettamente ciò, che è elemento percettivo, dalla causa, che produce nello spirito la percezione. Non si dice più che gli oggetti esterni e la riflessione sulle nostre operazioni ci forniscono le idee; si dice al contrario che noi avvertiamo percezioni, che continuamente cambiano, e che lo spirito conclude vi debba essere una potenza, che fa questi cambiamenti. In questa distinzione la esperienza nel senso Baconiano, cioè la presupposta esistenza del sensibile, come causa delle cognizioni, sparisce: non è più vero il principio: la esperienza è il fondamento di ogni cognizione. Al contrario il fondamento di ogni cognizione è la successione delle percezioni, il pensiero della causa vien dopo; e questa causa non è il mondo sensibile, quale apparisce alla esperienza volgare, ma la potenza di fare quei cambiamenti nelle nostre percezioni. Oltre a questo il pensiero della causa non è dato nè immediatamente dagli oggetti esterni, nè dalla riflessione sulle nostre operazioni, ma sorge nello spirito per una conclusione che fa, in seguito cioè ad un ragionamento. Di qui si scorge quanto cammino abbia percorso Locke, e quale cambiamento sia avvenuto nella sua dottrina. La esperienza, come fondamento di ogni cognizione, è dimenticata; la supposta esistenza del mondo sensibile è scomparsa; non esistono se non percezioni, che si succedono; e questa successione di

percezioni induce lo spirito ad una conclusione, che non è data dalla esperienza, e che anzi dovrebbe dimostrare la possibilità della esperienza. Ciò, che era primo, diventa ultimo; ciò, che era presupposto alla comparsa della idea nell'intendimento, ciò, che si diceva fondamento di ogni cognizione, diventa conseguenza dell'idea, che esiste nell'intendimento. Nè si contenta più Locke di dire che solo la idea, in quanto è nell'intendimento, ha forza irresistibile; ma ciò, da cui si supponeva avere origine la idea, viene ad essere considerato come la possibilità di quella successione nelle idee, la quale solo è certa; ciò, che era stato supposto fondamento di ogni cognizione, si ammette come possibile illazione della cognizione medesima (II, xxi, § 1 e 4).

Nè a questo si arresta Locke; non solo abbandona il principio Baconiano, che faceva fondamento di ogni cognizione la esperienza; non solo dichiara, che la illazione di una potenza negli oggetti a ricevere dei cambiamenti (potenza passiva) è soltanto possibile per la successione delle impressioni nostre e delle nostre percezioni; ma quando ai §§ 2 e 4, capitolo xxi, libro II, afferma che non si può dimostrare nelle cose sensibili la potenza attiva, viene a riconoscere non esser vero quello, che aveva accettato come fondamento della sua dottrina, cioè, che gli oggetti esterni ci forniscano le idee, e neppure sieno la causa delle impressioni; quando la idea chiara, che si può avere della potenza attiva si può trarre soltanto dalla considerazione di Dio e degli spiriti.

In queste considerazioni delle idee complesse e della idea di potenza c'è un intero cambiamento di dottrine; non solo si afferma quello, che Locke aveva sempre esposto, quando gli si era offerta la occasione,

che la evidenza e la certezza è soltanto nell'idea in quanto esiste nell'intendimento, lo che è l'ammissione del principio cartesiano accanto al principio baconiano, ma che questa idea, in quanto è prodotta dallo spirito, è la sola via a spiegare la possibilità della esperienza; e questa è la negazione del principio baconiano. Nel cap. I del libro II si diceva (§ 3): primieramente i sensi esterni percossi da certi oggetti esterni fanno entrare nell'anima nostra più percezioni distinte delle cose, secondo le diverse maniere, in cui questi oggetti agiscono sui nostri sensi; e (§ 4) l'anima nostra applicandosi alle idee ricevute dai sensi percepisce le operazioni, che fa, per ricevere quelle idee. Al contrario al cap. XXI, § 4 si legge: negli oggetti sensibili ciò, che concepiamo come potenza, non si estende fino alla produzione dell'azione, ma alla semplice continuazione della passione; e si noti che ciò, che si chiama potenza, non è se non il flusso continuo delle impressioni. Quanto all'idea del cominciamento del movimento, non l'abbiamo se non per il mezzo della riflessione, che noi facciamo su noi stessi. Là era la sensazione, che ci forniva le idee, e la riflessione non era se non come una conseguenza della sensazione (puro sensismo di Condillac); qui al contrario tutto il valore del pensiero si riduce alla presenza della percezione; ed è la riflessione, cioè la idea delle nostre operazioni quella, che ci fa supporre negli oggetti esterni la potenza, cioè qualche cosa, che assomiglia alla potenza, che troviamo in noi di cominciare o di non cominciare, di continuare o di terminare diverse azioni del nostro spirito e diversi movimenti del nostro corpo (XXI, § 5).

VI. In conclusione questo è il procedimento della dottrina lockiana: 1° gli oggetti esterni ci forniscono

le idee per mezzo del senso; il senso esterno suscitando le operazioni nell'anima nostra, con le quali percepisce le idee, dà origine al senso interno, e in quanto su questo senso interno si volge la riflessione, si acquistano altre idee, le idee cioè delle nostre operazioni (II, I, § 3 e 4). Qui la esperienza è il fondamento di ogni nostra cognizione, anzi Condillac dirà che questo fondamento è il senso. — 2° Ma gli oggetti esterni, i quali ci dovevano fornire le idee, non sono se non un certo ammasso d'idee semplici, che vanno sempre insieme (XXIII, § 1), una combinazione o collezione di differenti idee semplici delle qualità sensibili (§ 4), le quali eccitano le idee del nostro spirito (§ 2). Qui dunque non sono più gli oggetti esterni, che ci forniscono le idee, ma le qualità sensibili. Che cosa sono queste qualità sensibili? — 3° Queste qualità si distinguono in primarie e secondarie: le primarie sono interamente inseparabili dal corpo (VIII, § 9); le secondarie non sono altra cosa, se non la potenza nei corpi di produrre diverse sensazioni in noi per mezzo delle loro qualità primarie (§ 10). Si paragoni questa distinzione delle qualità con ciò che si dirà al cap. XXIII, § 1, 2, 3, 4, 6 della sostanza, la quale è definita al § 6 una combinazione d'idee semplici, che coesistono per una unione a noi ignota; e si vedrà la petizione di principio nella definizione delle qualità primarie. Queste sono interamente inseparabili dal corpo, e, il corpo è la unione inseparabile delle qualità. — 4° S'osservi inoltre che anche le qualità primarie sono esse stesse una unione inseparabile di parti (XXI, § 1), e ignorandosi se queste parti sono divisibili o no all'infinito (XXIII, § 31) ciò, che di esse sappiamo, è quanto si presenta nella percezione; e quindi ciò, che esiste come qualità primaria negli og-

getti, si riferisce alla ignota potenza, che questi hanno di operare su noi: (xxiii, 23 e segg.); e la distinzione tra qualità primarie e secondarie scomparisce affatto, non rimanendoci di ciò, che si chiamava oggetto esterno, se non la potenza. — 5° Ma che cosa è la potenza? Anche a questo proposito si distingua la parte percettiva dal riferimento, che facciamo della impressione, a oggetti esterni. Nella percezione non esiste se non una successione di fenomeni; da questa successione si conclude che vi dev'essere una potenza capace di fare questi cambiamenti (xxi, § 4); come anche a riguardo delle sostanze, non potendoci immaginare in qual modo le idee semplici possono esistere per se stesse, ci accostumiamo a supporre qualche cosa, che le sostenga (xxiii, § 1). — 6° Lasciando per ora di esaminare se anche la conclusione, che vi abbia una potenza, che produca la successione delle impressioni, sia prodotta da una nostra abitudine, Locke non crede che nella materia ci abbia potenza attiva; e con questo distrugge interamente il suo principio fondamentale, che gli oggetti per mezzo delle sensazioni introducano nell'anima le idee. — 7° La potenza passiva è la continuazione della passione; vale a dire, ci apparisce per la diversità delle impressioni, che noi riceviamo; e quindi la potenza, da cui possono venire a noi date le idee, coincide perfettamente con la potenza, che ci sforza ad ammettere la cognizione evidente e certa, cioè la presenza della idea nell'intendimento (II, xxi, § 4; IV, ii, § 1).

Le conclusioni, a cui conducono le dottrine lockiane, lasciano in dimenticanza il puro empirismo e ci riconducono al sistema cartesiano; ciò, che Locke dice al capitolo xxi, libro II, § 4 e 5 e cioè: il pensare ci dà la certezza che noi abbiamo la potenza di pensare, ricorda il *cogito ergo sum* di Cartesio. E per

quanto Locke riponga nella esperienza il fondamento di ogni cognizione, e per quanto ricordi sempre le impressioni sensibili e gli oggetti esterni, che ci forniscono le idee, di tutto questo agire degli esseri non rimane se non una continua successione d'impressioni da un lato, e dall'altro la potenza attiva nel pensiero e la forza irresistibile, con la quale si presenta la idea nell'intendimento; laonde come dalla esistenza del pensiero Cartesio desume la esistenza del nostro essere, di Dio e del mondo sensibile, del pari Locke, dimenticati i placiti baconiani, dall'idea, qual'è nell'intendimento, desume la esistenza nostra, e dalla esistenza nostra quella di Dio, e da quella di Dio la esistenza del mondo sensibile (XI, § 3 del libro IV). Riguardo all'ordine, col quale siamo assicurati della esistenza reale, simile ne' due filosofi è il procedimento, ma è disuguale il valore della dimostrazione, perchè in Locke il fondamento empirico rimane inesplicato di contro al fondamento intuitivo. In tutti e due il punto, *ubi consistat,* è l'idea chiara e perspicua, e la forza irresistibile dell'idea, qual'è nell'intendimento; poichè anche nel filosofo inglese la potenza attiva, a cui si riduce l'ignoto essere delle cose, è imperfetta e oscura negli oggetti esterni e sensibili, e al contrario è evidente la potenza del pensiero (II, XXI § 4 e 5): in esso, come in Cartesio, la certezza e la evidenza d'ogni cognizione è fondata sulla intuizione dell'idea, quale si presenta nell'intendimento (IV, II, § 1). Ma non è lecito, com'è passato in proverbio, servire a due padroni; e Locke anche quando ripone il fondamento della certezza nella forza irresistibile della idea, è sempre tenuto stretto e come a dire legato all'altro principio, col quale alla luce della intuizione cartesiana aveva opposto il fatto non discusso, non analizzato della

impressione degli oggetti esterni, come principio d'ogni conoscenza. E per quanto procedendo nelle sue analisi si sia svincolato da quel sensualismo dogmatico, per quanto l'esame delle idee, che possediamo, lo abbia condotto a negare quello, che aveva affermato, e riconosca che le qualità primarie, come le qualità secondarie, si riferiscono a una potenza negli oggetti, e questa potenza la neghi nelle cose sensibili, o almeno affermi che non ne abbiamo idea chiara e perspicua; e in tal modo resti interamente cambiato l'ordine delle sue dottrine: pure quel principio empirico, sebbene trasportato dalla causa delle idee sensibili alla causa delle idee di riflessione, rimane accanto al principio cartesiano, che la intuizione è il principio di ogni evidenza. Al capitolo I, libro II, § 3 e 4 si dice: lo spirito è *tabula rasa*, in cui le sensazioni adducono le idee, e il sentimento, che accompagna le nostre operazioni, con le quali percepiamo le idee, vien dopo: in altri luoghi al contrario la idea, che ci è data dalla riflessione, ci fa presumere esista anche negli oggetti esterni una potenza; mentre in noi non esiste se non una specie di percezioni; e la forza dell'idea unicamente sta nella luce, che apparisce nella nostra percezione. Ed anche si potrebbe dire: al capitolo XXI e altrove Locke afferma che noi non conosciamo la potenza attiva se non nel nostro pensiero, anzi che è presumibile non esista nelle cose: or come può conciliarsi questa dichiarazione col principio che le idee ci vengono fornite dalle cose?

Ora io diceva che sebbene nel seguito del libro II e nel libro IV Locke esponga dottrine, che non sono conciliabili con le espressioni contenute nel capitolo I del libro II, sebbene si scorga evidentemente che Locke è soggiogato dal potere della dialettica cartesiana, nè pure allora che ripone la certezza della cognizione

nella forza irresistibile della idea, si sa risolvere ad abbandonare i placiti della dottrina baconiana: e questa tentata conciliazione dell'empirismo inglese con la intuizione cartesiana dà origine a tante contradizioni, quante potevano derivare dalla giustaposizione di due sistemi dissociabili. Posto che il fondamento della certezza e della evidenza risieda nella cognizione intuitiva, resta a spiegare in qual modo questa evidenza e questa certezza si possa partecipare agli oggetti della conoscenza; e questo, secondo Locke, si ottiene per mezzo d'idee intermediarie, la cui convenienza e disconvenienza con ciascuna delle idee, che si esaminano, sia di una evidenza intuitiva (IV, II, § 7). Consistendo la cognizione nella percezione del legame e convenienza, o della opposizione e della disconvenienza, che si trova tra alcune delle nostre idee (IV, I, 1), degli oggetti esterni e sensibili non possiamo avere cognizione intuitiva, perchè d'immediato, riguardo agli oggetti esterni, noi non vediamo se non il perpetuo cangiamento delle nostre idee (II, XXI, 1), e la idea di potenza a produrre questi cangiamenti è un supposto, come la idea di sostanza, o per lo meno è l'effetto d'un ragionamento. E però le varie specie di cognizioni, quella, di cui i sensi esterni ci danno una semplice successione d'impressioni, e quella, con cui affermiamo la esistenza reale, sono tutte mediate, perchè soltanto nel pensiero si ha la cognizione intuitiva della potenza (II, XXI, § 4, 5), la quale può farci percepire il legame fra due idee; e soltanto per riguardo alla nostra esistenza abbiamo una percezione di tanta evidenza, che la cosa non ha bisogno e non è punto capace di essere dimostrata per nessuna prova (IV, IX, § 3). La potenza attiva non esiste nella materia; certo noi non ne abbiamo una idea chiara e distinta; e la recettività nelle

cose delle passioni e dell'azione degli altri esseri non è percepita immediatamente; anzi al capitolo III del libro IV, § 10 Locke riduce presso che a nulla questa cognizione, nella quale le idee semplici, che la compongono, non recano nessun legame visibile e necessario, o nessuna incompatibilità l'una con l'altra. Ma se noi non abbiamo un'idea chiara e distinta della potenza attiva negli oggetti esterni e sensibili, come potremo assicurarci della esistenza di questi, quando ci si fanno percepire per la operazione, che fanno attualmente sopra noi (IV, XI, 1)? La cognizione, che i nostri sensi ci danno della esistenza delle cose, che sono fuori di noi, non è tanto certa, quanto la nostra cognizione intuitiva, o quanto le conclusioni, che la nostra ragione deduce dalla considerazione delle idee chiare ed astratte, che sono nel nostro spirito (IV, XI, § 3). Ecco adunque rovesciato interamente il metodo baconiano: secondo questo metodo l'intelletto doveva essere la imagine del mondo, che doveva in sè ricevere; per Locke al contrario la certezza e la necessità è nelle idee, quali esistono nel nostro spirito, e il nesso causale, ossia la idea di potenza, a cui si riduce ogni nostra cognizione, lo troviamo nel pensiero, (II, XXI, § 5); e la convenienze tra l'idea e l'esistenza reale la percepiamo in noi, è una cognizione di evidenza intuitiva (IV, IX, § 5).

Anzi la cognizione della potenza, a cui si riduce tutto il nostro sapere del mondo esterno e del mondo interno, e le idee che ci son fornite dagli oggetti sensibili esterni e dal sentimento interno, questa cognizione è la sola, che abbiamo di evidenza intuitiva (II, XXI, § 4 e 5); e coincide con la infallibile percezione interiore, che noi siamo qualche cosa (IV, IX, § 3); poichè, come la idea di potenza si fonda sull'atto, che noi

pensiamo (II, XXI, § 5), così la certezza della nostra esistenza è fondata sull'atto del pensiero; perchè se io dubito di ogni altra cosa, questo dubbio mi convince della mia propria esistenza e non mi permette di dubitarne (IV, IX, § 3).

VII. Ecco adunque non solo rovesciato il metodo baconiano, che pone la esperienza a fondamento di ogni nostra cognizione, ma stabilita ogni certezza sulla infallibile percezione del pensiero, essendo intendimento di Locke di trasfondere su tutte le nostre cognizioni la luce, che emana dalla cognizione intuitiva; e la cognizione intuitiva riducendosi soltanto a questa proposizione: io penso, dunque posso pensare (II, XXI, § 4 e 5); io dubito dunque non posso dubitare di non dubitare. E questa interna convinzione in ogni atto della sensazione, del ragionamento, del pensiero, certa come gli atti del pensare, del ragionare e del sentire che c'è qualche cosa che pensa, dubita, sente, è in Locke il punto, da cui si perviene ad ogni più alto grado di certezza, che è possibile d'imaginare; come in Cartesio il principio della certezza è una cosa che dubita, che intende, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole e non vuole, e imagina e sente (*Med.* III, a pagina 253, vol. I). È vero che Locke anche qui (IV, IX, § 3) ripete la solita storia: è dunque l'esperienza che ci convince che noi abbiamo una conoscenza intuitiva della nostra esistenza. Ma lasciando andare che questa esperienza sarebbe la interna e non la esterna, da cui nel capitolo I, libro II fa derivare ogni cognizione; se si pone mente a ciò, che è la cognizione intuitiva nel capitolo II del libro IV, che la cognizione de' nostri atti proviene dal rivolgersi della riflessione sulle operazioni dello spirito (II, I, § 4), e finalmente a quanto si dice al capitolo II, libro IV, § 4 del giudizio d'identità; que-

sto giudizio, con cui si percepisce la potenza (di che al capitolo xxi, del libro II, § 4 e 5), e a cui si riduce tutta la cognizione, che abbiamo degli oggetti, e col quale si afferma la nostra esistenza (di che al capitolo ix, libro IV, § 3), non è in fondo se non un giudizio d'identità. Questo giudizio essendo necessario (IV, i, § 4), partecipa alla evidenza, che è propria dell'idea, ma che conviene alla idea, in quanto è nell'intendimento (IV, ii, 1); e dall'essere appunto la idea nello spirito l'uomo conosce infallibilmente che queste idee sono veramente quello che sono (IV, i, § 4). Per lo che non si capisce la ragione, per la quale al § 3, ix, IV Locke ricordi la esperienza, mentre in altri luoghi ha più volte espresso che la luce della evidenza e della certezza conviene alla idea, in quanto è nell'intendimento. Ma questo ricordo della esperienza è il solito ritornello, che Locke deve ripetere, se vuole avere una posizione netta di contro a Cartesio, del quale ripete la espressione, che noi siamo una cosa che pensa, dubita, sente; mentre ha detto in più luoghi al capitolo xxiii e seguenti del libro II che la cosa è una nostra supposizione, che imaginiamo per nostro comodo (II, xxiii, § 1). Nè questa contradizione tra l'esperienza e la certezza della intuizione s'arresta a questioni di parole, ma turba e sconvolge tutto il sistema lockiano, e lo rende atto a servire di fondamento così alle dottrine di Berkeley, come a quelle di Hume, vale a dire de' mistici e de' liberi pensatori; perchè contiene monche e imperfette le conseguenze del psicologismo ontologico e del puro empirismo. E invero per quanto citi fuori di proposito la esperienza, il fondamento, su cui stabilisce ogni certezza, il principio di ogni evidenza è un giudizio d'identità: il pensiero è il pensiero. Questo giudizio, a cui da ultimo si riduce la spiegazione di ogni cognizione, può essere interpre-

tato o in senso assoluto: il pensare è l'essere, o in senso troppo ristretto: non vi ha altro pensiero che il sentimento percettivo. A evitare la prima interpretazione è, si può dire, diretta tutta l'opera del Locke, il quale ha cura di fondare ogni nostra cognizione sulla esperienza e sugli oggetti esterni, che per mezzo dei sensi danno all'anima nostra le idee, e sul sentimento interno; e al capitolo I, § 4 del libro IV limita e restringe questo giudizio, che egli stesso riconosce come il primo e principale atto dello spirito, a percepire ciascun sentimento e ciascuna idea e, intanto che percepisce, a vedere che ciascuna idea è essa stessa, e l'una non può esser l'altra. Ma d'altra parte non gli riesce di restare entro i ristretti confini della pura percezione; in primo luogo perchè a quella confusione, che qui al § 4, capitolo I, libro IV fa tra sentimento e idea, si sottrae al capitolo II, § 1 dello stesso libro, ed anche al capitolo VIII, § 2 del libro II, dove dice che la forza irresistibile, la evidenza è nell'idea, quale esiste nell'intendimento; in 2° luogo perchè anche identificando il sentimento con l'idea, l'unico sentimento, di cui possiamo esser certi, è la potenza del pensiero (XXI, § 4 e 5), è il sentimento della propria esistenza, il quale si traduce nel principio: non si può dubitare di dubitare (IV, IX, § 3); in 3° luogo finalmente perchè al capitolo X, § 3 del libro IV universalizza il valore della idea contro quello, che aveva espresso al § 4, capitolo I, libro IV.

Locke adunque al giudizio, che è il primo e principale atto del nostro spirito, che è il fondamento di ogni certezza e di ogni evidenza, dà due interpretazioni affatto contrarie, appunto secondo la contrarietà della duplice tendenza filosofica, che invano tenta di conciliare: una volta tutta la potenza del pensiero la restringe al dato percettivo, in cui l'elemento sensi-

bile è confuso, e non distinto, con l'elemento ideale; e da questa confusione dei due elementi contenuti nel dato percettivo scaturisce la dottrina di Hume. Un'altra volta, ridotte tutte le qualità sensibili alla potenza, e questa all'atto del pensiero, e fondata tutta la certezza sull'atto del pensiero, universalizza il giudizio d'identità e il suo correlativo di contradizione (IV, x, § 3); universalità, che del resto è implicitamente contenuta, sebbene qualche volta espressamente negata, nell'atto del pensiero. Da questa continua contraddizione, in cui rimangono nel sistema lockiano la tendenza puramente empirica e la tendenza intuitiva, quello, che inconfutabilmente emerge, è la luce infallibile, è la forza irresistibile della idea, qual'è nell'intendimento; e questo il Locke ha premura di dichiarare fino dal principio del libro II al cap. VIII. Ma appunto perchè confonde costantemente il dato empirico con l'elemento irritrattabile dell'idea, non solo non riesce a conciliare i due indirizzi filosofici, secondo se n'era proposto, ma non riesce a dimostrare la esistenza reale di noi, di Dio, e degli oggetti esterni e sensibili, nè la verità delle idee astratte, nè delle idee generali riguardanti le sostanze, nè di quelle riguardanti le dottrine morali. Quello, che rimane certo, è la idea in quanto è nell'intendimento; e sebbene con questa si sforzi vanamente a dimostrare la esistenza di Dio, contradicendo nel modo più aperto al fondamento empirico delle sue dottrine, Locke non riesce a dimostrare nè pure la possibilità della esperienza. Berkeley s'attenne al tentativo infruttuoso e contraddittorio d'interpretare in senso assoluto l'unico giudizio d'identità, che è certo di evidenza intuitiva: il pensiero è il pensiero: Hume comprese la necessità di stabilire una base scientifica alle dottrine morali e si contentò di

ricercare un principio, che uguagliasse in certezza il principio, secondo il quale erano ammesse le scienze esperimentali; Kant soltanto, perchè vide la necessità di analizzare il dato percettivo, concepì la esigenza necessaria e universale della filosofia, col rivolgere la ricerca al problema della possibilità della esperienza.

VIII. Ma per determinare con esattezza la legittimità delle dottrine filosofiche, le quali derivano dal sistema lockiano, giova fermarsi un poco a mettere in vista il concetto fondamentale, a cui fanno capo tutte le questioni contenute nel *Saggio sull'Intendimento*. Sebbene si tratti di un filosofo, che ha combattuto degnamente ed efficacemente per la libertà di coscienza e che riteneva quasi colpevole l'affidarsi, invece che all'osservazione dei fatti, ai metodi del ragionamento ontologico, non si può dimenticare il rigore delle sue opinioni politiche, per il quale metteva al bando della società civile gli atei e i cattolici; perchè a suo parere la religione e la vera morale derivano dalla dimostrazione chiara e incontestabile della esistenza di Dio; e a questa credenza non meno degli atei facevan contrasto le arti subdole e gli spergiuri, secondo allora correva la fama in Inghilterra, dei cattolici Romani. Anzi i limiti, che pone alle cognizioni umane l'empirismo, parevano a lui come sanzionati dal fine, a cui Dio ha destinato l'uomo; e la sua dottrina della percezione gli pareva che fosse confermata dal noto detto di San Paolo *invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, agnoscuntur* (IV, x, § 7). E veramente il suo intento è stato quello di mostrare la forza irresistibile della idea, quale ci è data dagli oggetti esterni, e cioè di provare per mezzo del sensibile ciò, che è intelligibile, mediante la facoltà dello spirito, in virtù della quale le cognizioni sono rese universali, di discernere nettamente gli oggetti

(II, xi, § 1 e 16). Questa è la sua vera posizione come seguace dell' empirismo di contro a Cartesio, quella di risalire alla certezza della realtà, e principalmente della esistenza di Dio, dalla evidenza dell' idea. Egli ha voluto accordare i suoi principii di filosofo empirico, ostile alle tradizioni scolastiche e alle reliquie della scolastica, con quel sentimento, che nella coscienza di quel tempo assicurava la evidenza e la certezza delle dottrine morali e politiche delle nazioni cristiane. Ma non è riuscito nel suo intento; e la sua dottrina più tosto che un sistema ordinato è una riunione di parti, che contrastano l'una con l'altra: egli non ha salvato l' empirismo dalle sue inconseguenze, nè ha stabilito su base inconcussa le verità, che a lui sembravano fondamentali per la religione e la vera morale.

Kuno Fischer ha rilevato giustamente questa opposizione fra le parti della dottrina lockiana, osservando che la riflessione, la quale ci assicura della propria esistenza, si fonda sulla impressione esterna (come dice chiaramente Locke al cap. i del II libro, § 4); mentre quando Locke al cap. ix del IV libro parla della certezza del proprio essere si avvicina a Cartesio (Ved. K. Fischer, *Francis Bacon*, ec., pag. 610 e segg., 2ª edizione). Osserva inoltre lo stesso Fischer, che la dimostrazione di Dio, Locke vuole sia fondata sopra altri argomenti di quelli, sui quali Cartesio si era appoggiato (IV, x, § 7): ma in questo mal'esito dell' intento di Locke il Fischer non indica le conseguenze, alle quali quegli è venuto. E mentre mette in vista la titubanza del procedimento lockiano, e le diverse dottrine, che ne sono conseguite, mi pare che troppo si ostini a voler riconoscere in Locke il seguace della scuola baconiana, e a far dipendere dal suo sistema le opinioni, che seguirono storicamente,

ma non logicamente, del sensismo materialistico francese.

Locke non è riuscito nel suo intento, cioè non è riuscito nè a subordinare l'intuizione all'empirismo, le dottrine filosofiche diffusesi dalla Francia nel resto dell'Europa al metodo dichiarato da Bacone come l'unico scientifico, nè a conciliare con questo stesso metodo questioni capitali, e che Locke reputava necessarie alla convivenza civile. Con Locke invece penetrava anche nell'Inghilterra il subiettivismo della filosofia moderna non puramente empirico, in quella nazione aperta alla cultura della Europa rinnovata, e nella quale più che presso qualsiasi altro popolo lo studio dell'antichità classica fecondò l'indole nativa e le interne tradizioni; che sin d'allora per la vastità dei disegni si appellava la nuova Roma, e con Bacone aveva vagheggiato, quale norma alle imprese, gli esempi della storia romana, con Shakspeare avea celebrato i caratteri degli antichi Romani; e ove Newton, seguendo le orme di Galileo, scopriva le leggi della materia, e Locke, applicando alle scienze morali il metodo d'osservazione, stabiliva le leggi della politica moderna. Così anche nelle scienze speculative l'Inghilterra non è da credere rimanga distinta e separata dal movimento intellettuale della rimanente Europa: Hume pare che inclini a creder questo nella prefazione al *Trattato della natura umana*, ma nelle opere storiche riconosce la gloria del rinascimento italiano, e confessa la immensa superiorità di Galileo sopra Bacone. Ma quello, che forse anche quest'acuto filosofo non pervenne mai a comprendere, fu la partecipazione nelle dottrine morali, quali fiorirono, prima che altrove, in una nazione libera politicamente, e tollerante in religione, del movimento ideale cominciato in Italia, e

che ricevè nome e seguito per opera principalmente di Cartesio. E questa partecipazione comparisce certa e irrefutabile in Locke, in Berkeley e in Hume stesso, per citare soltanto i nomi, che sono i più degni di rimanere nella storia del pensiero umano.

Se infatti esaminiamo quello, che si contiene di veramente originale nel *Saggio sull' Intendimento*; i concetti, che distinguono la dottrina di Locke dall'empirismo baconiano e dal subiettivismo intuitivo di Cartesio, lungi dal poter condurre al sensismo francese o dal ravvicinarsi logicamente alla dottrina cartesiana, non dubiteremo di riconoscere che sono un tentativo, senza dubbio un tentativo fallito, di spiegare col fatto del pensiero, fatto accettato e non analizzato, il mondo morale, o, come direbbe il Vico, il mondo degli uomini. Per Bacone le *anticipationes intellectus* sono la causa di ogni errore, e per conseguire i benefizi, i quali possono recare agli uomini le scienze, è necessario che questi si sottomettano alle impressioni sensibili, come per ottenere i benefizi della convivenza civile è necessario, secondo Hobbes, che soggiacciano alla forza. Le leggi della natura son trovate per mezzo della induzione, della quale le scoperte ottenute con l'arte e non per caso sono una particolare applicazione; questo è il nuovo mondo intellettuale, che l'empirismo aveva fatto palese; ma se con ciò l'uomo era sottratto al dominio dell'autorità, il mondo intellettuale e morale riceveva norma e regola dall'ordine delle impressioni e dalle condizioni dei tempi (*veritas temporum*), conseguenza anch' esse di cause esteriori. Nulla v'era d'intimo e di speciale all'uomo, che producesse la scienza e assicurasse la sua potenza; ma questa potenza dell'uomo sopra la natura, che era disegno di Bacone di conquistare con la scienza, doveva essere l'effetto del-

l'ordinamento delle impressioni sensibili date a noi dalla natura, e delle verità religiose e politiche stabilite dalla religione e dallo Stato. Se il medio evo rimaneva schiavo della tradizione e dell'autorità, l'uomo di Bacone restava mancipio delle forze naturali e dello Stato. Per la scolastica la scienza era stata l'intendere e il ritenere, per Bacone la potenza, a cui l'uomo si poteva inalzare, dipendeva dal disporre le impressioni secondo l'ordine, in cui avvenivano, e dall'adattarsi alle leggi, secondo le quali avvenivano; a quella stessa guisa che assomigliava ad una scacchiera le verità della teologia, delle quali all'uomo non poteva restare se non la facoltà di scorgere il collegamento e l'ordinamento. Di qui la origine del materialismo per mezzo di Hobbes, e dell'utilitarismo angusto, meschino dei seguaci di Bacone: la potenza dello spirito, soffocata nel medio evo dalla forma sillogistica e dai presupposti della tradizione e dell'autorità, posta di contro alla natura in Bacone e in Hobbes veniva annullata dalla forza cieca.

IX. Locke al pari di Bacone e di Hobbes pone di contro allo spirito due esteriorità: gli oggetti esterni e sensibili, i quali cagionano le sensazioni, e la esistenza di Dio; ma mentre per Bacone la vera filosofia era una risonanza e una rispondenza del mondo visibile e le scienze morali avevano la ultima loro ragione nella rivelazione e nello Stato, mentre per Hobbes la cognizione era spiegata meccanicamente e legge suprema della civile convivenza era la forza; Locke non trova nelle rappresentazioni la universalità e la necessità proprie della scienza (IV, III, § 10); e le verità politiche e morali non hanno più fondamento sulla forza e sulle necessità materiali o sulla religione rivelata e determinata dallo Stato, ma sulla esistenza di Dio; e ricevono, per felice incon-

gruenza del nostro filosofo, la loro ragione dalla percezione infallibile, che l'uomo ha di se stesso. Questa è la più evidente opposizione, in cui Locke si ponga con il naturalismo empirico; gli oggetti esterni, che cagionano le sensazioni, e per Bacone ed Hobbes son la fonte di ogni nostra conoscenza, svaniscono a poco a poco nella idea di potenza, e questa si concentra nell'atto del pensare. Il mondo morale fondato sulla rivelazione nel medio evo e sulle tradizioni, che erano preparazioni o sussidi alla rivelazione, e dipoi nella Rinascenza sullo Stato o sulla forza materiale, acquista per opera di Locke la sua ragione dalla evidenza infallibile e dalla necessità del pensiero. Questo è l'elemento, che dalla filosofia cartesiana penetra nelle dottrine morali della Inghilterra, questa forza irresistibile della idea, in quanto esiste nell'intendimento, questa percezione infallibile del proprio esistere, che però ha il suo fondamento nell'atto, che non si può dubitare di dubitare. E però ardisco oppormi alla opinione del venerato e venerando storico della filosofia moderna, quando ascrive Locke al seguito dell'empirismo Baconiano, e annovera il nostro filosofo quale intermediario tra il naturalismo baconiano e il sensismo materialistico francese. In Locke la contemplazione filosofica si volge dalla natura allo spirito, dagli oggetti, i quali ci procurano le cognizioni, all'idea, quale esiste nell'intendimento, dal sentimento esterno, che suscita le idee, alla intuizione della idea, che ha forza irresistibile, dal sentimento interno o riflessione, che ci avverte dei nostri atti, all'atto del pensiero, che non si può cancellare. Locke prende a punto di partenza la esperienza sensibile, e poi quasi non ardisce di dare alla persuasione, che abbiamo della esistenza delle cose, il nome di conoscenza, e ricorre alla confidenza ispirataci dalla bontà di Dio nelle facoltà

nostre (IV, xi, § 3); parte dagli oggetti sensibili, i quali eccitano gli atti del nostro intendimento, e poi nega la conoscenza di questi oggetti sensibili; e le qualità primarie le riduce alla idea della potenza, e la potenza all' atto del pensiero. Quindi per via viene a sparire il proposito puramente empirico; e di evidente e di certo non rimane se non il fatto, che noi non possiamo dubitare di dubitare, la forza irresistibile della cognizione intuitiva, la percezione infallibile del nostro esistere, o, per parlare con più esattezza, dell'atto del nostro pensiero.

Ma se in Locke non si può trovare il seguito di Bacone, perchè non è il mondo visibile, che dà l'idea, nè la ragione delle nostre conoscenze ha per fondamento le sensazioni in quanto si percepiscono ordinatamente, ma la evidenza della idea, qual'è nell'intendimento, e la certezza del pensiero, quale si rivela ne'suoi atti; se il naturalismo empirico cessa per opera di Locke di dominare le menti dei filosofi inglesi, e anche quella potente nazione si apre all'alito della moderna speculazione, non è nè pure esatta la interpretazione di Kuno Fischer che riguardo alla certezza del nostro esistere Locke si avvicini a Cartesio, e riguardo alla dimostrazione della esistenza di Dio si distacchi dall'argomento del filosofo francese. Tutta l'opera del filosofo inglese è un ravvicinamento dall'empirismo alla intuizione cartesiana, e, più che le altre parti, la questione riguardante la esistenza di Dio: e questo ravvicinamento è fatto in modo, che vengano escluse le conseguenze ontologiche della dottrina cartesiana. V'ha nel *Saggio sull'Intendimento* se non l'accordo del dato empirico con l'idea, qual è nell'intelletto, un continuo studio di non discompagnar l'idea dalla materia empirica, ed una tendenza costante a subordinar questa a quella.

Certo questo tentativo è riuscito a una deplorevole confusione de'due elementi, che si compenetrano nell'atto percettivo; e di qui le continue contradizioni; ma le conseguenze, che ne sono venute, sono interamente contrarie all'intento, che parrebbe dal libro I del *Saggio* e dal I capitolo del libro II si fosse proposto l'autore. Ho letto nel Remusat che Locke, dopo avere studiato le opere di Cartesio, ne avrebbe accettate le dottrine, se non avesse deplorato le conseguenze, che ne aveva tratte Malebranche. Ma che con il ritornare all'empirismo non abbia avvantaggiato nel suo intento di schivare le conseguenze mistiche, lo ha provato Berkeley. Che poi veramente la dottrina di Locke, per quanto si avvicini, e talvolta ne ripeta le dottrine, alla dottrina di Cartesio, da questa si discosti, e più che un ritorno al passato sia una preparazione alla futura speculazione; che anche Berkeley male si fosse consigliato a ricalcare sulle orme di Locke il misticismo di Malebranche, lo ha provato ampiamente Hume: il quale con il suo *Trattato della natura umana* e con gli altri suoi scritti filosofici più, che un'opera originale, ha fatto una interpretazione e una emendazione delle dottrine lockiane.

I punti fondamentali della dottrina Lockiana si possono riassumere nei seguenti: 1° esistenza della idea dell'intendimento (II, VII, § 7); — 2° diversità dell'atto, col quale percepiamo le idee, dall'atto col quale pensiamo alla causa, che le produce (II, VIII, § 2); — 3° *l'idea* è tutto ciò che lo spirito percepisce in se stesso, tutto ciò, che è l'oggetto immediato della percezione, del pensiero o dell'intendimento, *qualità* del soggetto è la potenza o facoltà, che ha di produrre una certa idea nello spirito (II, VIII, § 8); — 4° i corpi non ci forniscono nessuna idea in

se stessi di cominciamento d'azione; nei corpi non vediamo se non un flusso di qualità sensibili; l'idea di potenza l'abbiamo dal pensiero, e dalla volontà, e la volontà è un certo pensiero del mio spirito IV, xi, § 18 (II, xxi, § 4); — 5° la cognizione consiste nella vista, che lo spirito ha delle proprie idee; queste agiscono d'una maniera irresistibile, somiglianti allo splendore di un bel giorno, si fanno vedere immediatamente, come per forza, appena lo spirito volge a quelle lo sguardo (IV, ii, § 1); — 6° il primo e principale atto è di percepire infallibilmente che ciascuna idea conviene con se stessa, e che è quello che è, e al contrario tutte le idee distinte disconvengono fra loro, cioè l'una non è l'altra; e questa facoltà si comincia a esercitare sulle idee particolari, senza soccorso di regola generale (IV, i, § 4). Anzi al cap. vii del libro IV, § 4, osserva che la evidenza e la certezza degli assiomi e delle idee generali questi assiomi e queste idee generali la traggono con la forza, che ci obbliga al consentimento, dalla facoltà dello spirito di discernere le idee particolari, quando esso le appercepisce; — 7° le sensazioni non ci danno, se non cambiamenti d'impressioni, il principio di causa è una conclusione dell'intendimento (xxi, §§ 1, 4); — 8° il legame o la opposizione della convenienza tra due idee è una percezione dell'intendimento (xxi, § 5), e la cognizione non è altro se non la percezione di questo legame o opposizione di convenienza tra due idee, che abbiamo nell'intelletto (IV, i, § 2); — E perciò 9° la cognizione prima e principale è quella d'identità o di opposizione, l'atto, col quale percepiamo che un'idea è quello che è, e che non è un'altra (IV, i, § 4); e si fonda sulle idee distinte, che l'una non si può confondere con l'altra (IV, vi, § 4); — 10° Quindi rispetto alla specie delle cogni-

zioni, che riguarda la coesistenza, noi non possiamo avere se non una cognizione esperimentale, e non una cognizione universale (IV, VI, § 7); — 11° E riguardo alle cognizioni delle relazioni, sono da riceversi necessariamente in quanto coincidono con la specie di cognizioni riguardanti l'identità (IV, VII, § 6); — 12° E riguardo alle cognizioni di esistenza reale, questa non ha legame con nessuna delle nostre idee, se non con quelle, che abbiamo di noi stessi e dell'essere supremo (IV, VII, § 8); — 13° La percezione di noi è infallibile, ma si fonda sull'atto del pensiero, per cui posso dubitare di tutto, fuori che del mio pensiero (IV, IX, § 3); — 14° La conoscenza della esistenza di Dio si trae da qualche parte incontrastabile della conoscenza intuitiva, e la sua evidenza eguaglia, se non m'inganno, quella delle dimostrazioni matematiche (IV, X, § 1); — 15° Questa parte incontrastabile della cognizione intuitiva è la conoscenza chiara e certa che noi esistiamo (IV, X, § 2); — 16° L'uomo sa ancora che il puro niente non può produrre un essere reale, come sa che il puro niente non può essere eguale a due angoli retti (IV, X, § 3); — 17° Noi non conosciamo se non le idee proprie (IV, IV, § 3); nelle cose fisiche non potremo mai pervenire a una conoscenza scientifica (IV, III, § 26); le sensazioni fanno conoscere le percezioni, ma le idee, che ne abbiamo, rappresentano le cose secondo la saggezza della volontà di colui, che ci ha fatto (IV, IV, § 4); e che esistan le cose si dimostra per la certezza della esistenza di Dio, e che Dio non ci abbia voluto ingannare (IV, XI, § 3); — 18° Tutte le idee complesse, eccettuate quelle delle sostanze, sono archetipi, che lo spirito ha formato da se stesso; e non avendole destinate ad esser copia di qualche cosa, come suo originale, non possono fallire ad avere tutta

la conformità necessaria a una conoscenza reale (IV, IV, § 5); quindi la nostra conoscènza riguardo a queste idee è universale, eternamente vera, e non la possiamo cercare nè trovare, se non unicamente nel nostro spirito (IV, III, § 31).

In questi passi, che abbiamo citato, si contiene tutta la dottrina di Locke, e da questi si ritrae come in questa dottrina la cognizione e per il valore della idea, e per la certezza del giudizio non abbia nulla che fare, se non per la supposta origine, colla esperienza; la quale non avendo nessun legame con le nostre idee (IV, III, § 21) rimane inesplicata, e si ammette soltanto e per la esistenza in noi delle impressioni forti (IV, XI, § 5) e per la fiducia nella bontà di Dio (ivi, § 3), di cui la esistenza alla sua volta si fonda sulla conoscenza, che abbiamo della esistenza nostra, cioè sull'atto del nostro pensiero. E in tal guisa quelle due esteriorità, che in Bacone e in Hobbes erano il fondamento della cognizione e la ragione della vera filosofia e delle istituzioni politiche e delle dottrine morali, riescono un'appendice del pensiero, qual'è nell'atto infallibile della percezione; una appendice però evanescente, a confessione di Locke stesso, per riguardo alla esistenza esterna, di cui non possiamo avere una cognizione evidente e certa (II, XXI, § 4, IV, II, § 14); e, checchè si figuri in contrario Locke, nè pure appoggiata per nessun riguardo a quella cognizione intuitiva, su cui, a torto opinava potesse fondarsi la esistenza di Dio.

I passi, che abbiamo riferito di Locke, e nei quali si contiene la sostanza della sua dottrina, mettono in chiaro queste tre questioni fondamentali:

1ª Noi non conosciamo se non le idee in noi (IV, IV, § 3). Nel libro II, al capitolo I, § 5 si dice che gli oggetti esterni ci forniscono le idee, ma al capitolo

xxi, § 1 e 4 si dice che noi non percepiamo se non le mutazioni delle impressioni: e che di queste sieno causa gli oggetti esterni ivi si dice che è una nostra conclusione e al capitolo iii del libro IV, § 29 si dice, *a quanto sembra* per l'esperienza, e al capitolo xi, libro IV, § 3, si dice che ciò si deve indurre per la saggezza di Dio.

2ª La cognizione, che abbiamo, è fondata su questo, che lo spirito ha idee distinte, per cui nell'atto, che le percepisce, percepisce ancora che una idea è quello che è, e differisce da ogni altra (IV, vii, § 4); ogni cognizione è certa in quanto è fondata immediamente o mediatamente su questa intuizione (IV, ii, § 2). Riguardo alla cognizione della coesistenza o connessione di più idee semplici non abbiamo la percezione immediata che di un piccolo numero (IV, vii, § 5); e gli esempi che Locke reca, Hume mostra che si riducono alla convenienza d'identità, o di diversità: la cognizione della convenienza o disconvenienza di relazione dei modi si fonda sulla cognizione d'identità e di diversità anche secondo Locke (ivi, § 6).

3ª Nessun legame passa fra le idee, che sono nel nostro intendimento e le esistenze reali esterne (IV, vii, § 7); nessun legame passa tra le idee semplici; soltanto noi osserviamo certe qualità coesistere insieme (IV, vi, § 7, 8, 9). L'esistenza reale ha legame soltanto colla idea, che abbiamo di noi (IV, vii, § 7) e l'esistenza di noi ha legame necessario con la esistenza di Dio (IV, x, § 3, 4, 6). La esistenza di Dio si fonda sulla certezza intuitiva, che il puro niente non può produrre un essere reale, come non può essere uguale a due angoli retti (IV, x, § 3); la esistenza delle altre cose non si può avere se non per sensazione, allorchè qualche essere si fa percepire all'uomo per l'operazione che fa su lui (IV, xi, § 1): ma al capitolo xxi aveva detto che non si

può conoscere l'operare delle cose; che soltanto si scorge un mutamento nelle idee semplici che abbiamo, e di qui s'inferisce che uguali cangiamenti accadranno nell'avvenire; e che il pensare alla potenza d'agire è una conclusione dell'intendimento, appunto perchè non si può dire risieda nelle cose sensibili.

X. La questione riguardante l'idea e la spiegazione della cognizione, quali si leggono nel *Saggio sull'Intendimento*, mostrano che Locke non è riuscito nel suo intento di subordinare la intuizione all'empirismo. Ma lo aveva Locke quest'intento? Lo aveva, quando a conclusione del I libro affermava che la esperienza è il fondamento di tutte le nostre cognizioni. Egli voleva dire che la imaginazione somministra tutti i materiali, che sono come il fondo di tutte le sue conoscenze, come in effetto egli si esprime al § 2 del capitolo I, II libro; ma fare la distinzione tra materia e forma della cognizione era una impresa nuova, troppo ardua, ed era necessario il lavoro storico di un secolo ferace, come fu quello, che corse da Locke a Kant. Intento del primo era di combattere la intuizione cartesiana; ma passò il segno, concependo l'anima come una *tabula rasa*, e imaginando che i nostri sensi, percossi da certi oggetti esteriori, fanno entrare nell'anima nostra diverse percezioni distinte delle cose, secondo i diversi modi, in cui gli oggetti agiscono sui nostri sensi (II, I, § 3). Ma per quanto abbia diretto contro l'innatismo cartesiano tutto il primo libro, non solo non è riuscito a dimostrare che gli oggetti esterni ci forniscono le idee, ma ne ha anche lasciato il proposito, contentandosi di chiamare esperienza il dato percettivo, nel quale soltanto la idea, in quanto esiste nell'intelletto, ha forza irresistibile, ed è evidente e certa. E così senza rendersene conto e per la confusione, per ciò che riguarda la origine della co-

gnizione, de' due elementi, che sono contenuti nell'atto percettivo, e per la certezza e la evidenza assegnate alla idea, qual'esiste nell'intelletto, invece di subordinare la intuizione alla esperienza, ha dato l'ultimo crollo alla filosofia fondata sull'esperienza. Il problema della filosofia empirica, secondo era stato fondato da Bacone e seguito da Hobbes, consisteva nella ricerca della vera filosofia; la quale doveva essere una copia del mondo visibile, e mediante la esattezza del metodo doveva ordinare le cognizioni secondo l'ordine della realtà; questo è il naturalismo, che si contrappone alle dottrine tradizionali, le quali avevan fatto il mondo di categorie, come diceva Bacone a proposito di Aristotele. A questo naturalismo intende conformarsi Locke quando afferma che la esperienza è il fondamento di tutte le nostre cognizioni, ma il problema filosofico non si presenta a lui come una scienza, che sia tutta da rifare, e un metodo che sia da stabilire, ma secondo il valore, che debbono avere le cognizioni. Correr dietro a tutte le cose del mondo a Locke sembrava una infatuazione dello spirito e la via più diritta per cadere in un perfetto pirronismo (Introd. § 7); e il problema filosofico era stato appunto proposto da Bacone in questa maniera indeterminata. Quello, che all'uomo deve premere, è il possesso tranquillo e assicurato delle verità, che ci sono più necessarie; per sodisfare lo spirito sulla ricerca della verità è necessario fare, per così dire, lo stato delle facoltà del nostro intendimento, d'esaminarne l'estensione e di vedere a quali oggetti si possano applicare (ivi). Lo spirito non conosce le cose immediatamente, ma con la intervenzione delle idee; come potrà lo spirito, che non conosce se non le sue proprie idee, conoscere che queste convengono con le cose medesime (IV, IV, § 3)? Questo è il problema cartesiano, che è in perfetta op-

posizione con il problema puramente empirico di Bacone. Qui le cose reali non esistono come presupposte cause delle cognizioni e come archetipi delle idee, ma le nostre facoltà determinano la origine, e il valore delle nostre cognizioni; sono le idee, che ci fanno conoscere le cose, e nelle quali risiede il criterio della convenienza di esse con le cose reali. Qui si scorge chiaramente come il dato fenomenico sia confuso, nella mente di Locke, con la forma intellettuale, sebbene questa da ultimo prevalga su quello e, non ostante tutti i suoi sforzi, l'annulli; come è evidente che, malgrado tutto il suo ardore per la filosofia empirica, l'indirizzo cartesiano prevalga sull'indirizzo baconiano, sebbene, nel mentre non sa spiegare la esperienza, non riesca nè pure a salvare quei principii, per salvare i quali aveva abbandonato l'empirismo, e cioè la certezza della esistenza reale, di noi stessi e di Dio.

La dottrina di Locke in opposizione all'empirismo Baconiano, è la ricerca non del metodo, per cui la nostra cognizione possa uguagliare la realtà sensibile, ma della origine e del valore della cognizione. La origine continua ad essere empirica, almeno nell'intento del filosofo; e quello, che dice Kuno Fischer a questo proposito, è contenuto nel I capitolo del libro II, del *Saggio sull'Intendimento;* ma questo empirismo è dipoi sopraffatto e annullato dalla esplicita dichiarazione che noi non conosciamo se non le idee, che sono in noi; che nessun legame v'ha fra l'idea e la realtà esteriore; che tutto ciò, che sappiamo intorno alla causa, si restringe all'atto del nostro pensiero; e finalmente che tutta la certezza, a cui possiam pervenire, non ha altro fondamento, se non la infallibile percezione dell'atto del pensiero. Qui siamo innanzi ad una innegabile contradizione; la origine della cognizione tiene ancora

congiunto Locke all' empirismo baconiano, sebbene anche il porre la questione sulla origine e sui limiti della cognizione sia già un allontanarsi dalla filosofia puramente empirica, per la quale la questione filosofica consisteva nell' adattamento dei nostri giudizi all' ordine delle realtà sensibili. Ma questo legame stesso tra la dottrina di Locke e di Bacone vien disciolto dalla questione tutta cartesiana del valore della cognizione, alla quale a preferenza Locke si appiglia, dopo averne ammessa la origine empirica.

Si potrebbe anche far rilevare come nel sistema Baconiano la cognizione e la scienza abbia il significato di mezzo e non di fine, sia cioè un mezzo ad assicurare la potenza dell' uomo, mentre la questione del valore della cognizione riguarda la cognizione in se stessa, è la vera questione della scienza, per cui la filosofia ha un significato proprio; ci basti l'avere osservato che già la posizione della questione intorno all' origine e ai limiti del nostro conoscere è un contrapporre al problema indeterminatamente enciclopedico di Bacone il vero problema della filosofia moderna. Ma quello, che principalmente vogliamo notare, è questo; che riconosciuto il valore della cognizione, nell' idea, in quanto esiste nell' intendimento, e posto a fondamento di ogni evidenza e di ogni certezza l' atto del pensiero, la origine della cognizione dalla esperienza non solo è arbitraria e incerta (e di quest' arbitrarietà e di questa incertezza è consapevole Locke tutte le volte che cerca argomenti per ispiegare in qual modo possano esistere in noi le idee delle cose esterne), ma è anche negata, quando si dice che nessun legame vi ha tra le cose esteriori e la idea, e quando dall' atto del pensiero si argomenta la esistenza di Dio e del mondo esterno. Locke accetta come un fatto l' esperienza, e

fino in fondo al suo *Saggio* ripete che le cognizioni hanno origine dalla esperienza; ma la distinzione, che fa tra la idea e la sensazione e l'eccitamento esterno, e il significato, che dà alla idea, e la determinazione di essa idea per l'atto del pensiero, per la causa attiva, di cui siamo consapevoli, e la spiegazione sempre suppositizia di un esterno eccitamento, annulla l'elemento fenomenico e lo fa dipendere dall'atto del pensiero; l'intuizione della idea, invece di essere spiegata per gli atti degli oggetti sensibili, può, e solo fino ad un certo punto, spiegare la esistenza di questi oggetti sensibili. L'esperienza, invece di essere il fondamento di ogni cognizione, non può nè pure spiegarsi che valore abbia e come si acquisti: quello, di cui è certo Locke, è che della causa si ha soltanto idea chiara e distinta nell'atto del pensiero; della esistenza si ha prova sicura, perchè se n'ha percezione infallibile nell'atto del pensiero. Come abbiamo già osservato, cambiata in Locke la questione filosofica da quella, che era stata nell'empirismo inglese, e stabilita non nella determinazione del metodo, ma nella certezza della cognizione, nell'atto percettivo sorgeva un interno contrasto, non avvertito da Locke, ma innegabile, tra il flusso continuo delle sensazioni, e la forza irresistibile della idea; elementi, che Kant doveva poi riconoscere e denominare la materia e la forma della cognizione, e dei quali l'uno doveva prendere dall'altro la norma, ove specialmente si fosse voluto stabilire, come pure era il problema di Locke, il valore della cognizione. Quindi non solo in Locke il problema filosofico è determinato diversamente dal modo, in cui era sorto nell'empirismo inglese; quindi non solo questo filosofo non ha nessuna reale attinenza coi filosofi della sua nazione a lui predecessori (ci ha attinenza perchè crede d'aver

cela, perchè vorrebbe avercela, e non gli riesce); ma già nella sua dottrina la forza irresistibile della idea, quale esiste nell'intendimento, contiene la ragione dell'elemento fenomenico della percezione. A quest'analisi de' due elementi, che sono contenuti nell'atto percettivo, Locke non c'è pervenuto, perchè gli premeva di rimanere empirico, perchè non voleva confessare a se stesso che l'intuizione cartesiana aveva nel suo sistema riportato la vittoria sull'empirismo baconiano; ma quello, che a lui premeva di non confessare, apparisce evidente dal processo delle sue osservazioni; le qualità sensibili spariscono, e rimane la idea della causa, qual'è data dall'atto del pensiero. Gli oggetti reali, che dovrebbero essere la causa della sensazione, e quindi della idea, sono ammessi non per l'unica via, che l'uomo ha di conoscere, cioè per mezzo delle idee, con le quali non hanno nessun legame, ma per ragioni, che Locke non sa; tanto sono varie e diverse quelle che adduce quando parla della conoscenza sensibile.

XI. A Locke non è riuscito nell'atto infallibile della percezione distinguere l'elemento materiale dall'elemento formale della cognizione, perchè non ha voluto distaccarsi dalla filosofia empirica; e per quanto abbia accettato, suo malgrado, la intuizione cartesiana e abbia con ciò distrutto il significato della esperienza, riconoscendo nella idea il valore della evidenza e della certezza, pure quei due elementi, che non ha distinto nell'atto percettivo, riappariscono in modo confuso quando egli, per mezzo della intuizione, vuole spiegare la cognizione, e l'elemento fenomenico ricomparisce quando si crederebbe di essere in possesso della certezza della idea. E però mentre non ha saputo, nè potuto rimaner fedele all'empirismo baconiano, quando

si è trattato di determinare il valore della cognizione, così non ha creduto di seguire Cartesio, del quale ha accettato soltanto il principio, contrapponendo al valore della cognizione la sua origine puramente empirica, e confondendo nell'atto percettivo i due elementi affatto opposti. E in tal guisa ha costituito un sistema, le cui conseguenze, quali sono ammesse da Locke, dovevano riuscire contraditorie, ma che doveva diventare fondamento della posteriore filosofia, e avviamento alla vera filosofia.

Abbiamo notato che Kuno Fischer ha avvertito questo riavvicinamento di Locke a Cartesio, senza osservare la causa di questa varietà d' interpretazioni, che si possono fare della dottrina Lockiana, senza stabilire che il punto, da cui Locke è congiunto a' due indirizzi filosofici dell' età moderna, è proprio quell' atto percettivo, che, se si guarda all' origine, è stato ammesso da Locke come dato empiricamente, se si guarda al valore conviene che anche secondo le recise espressioni del nostro filosofo si riporti alla intuizione. E da ultimo Kuno Fischer non ha avvertito che la grandezza e la originalità di Locke sta appunto nell' aver ravvisato quest' atto del pensiero, nell' avere scorto che la universalità del sapere proviene da questo; sebbene l'elemento empirico e la sua apparizione nella coscienza l' abbiano indotto a rimaner fedele all' origine empirica della cognizione. Abbiamo anche notato che il Fischer distingue la dimostrazione data da Locke della esistenza di Dio da quella datane da Cartesio, e abbiam soggiunto che questa diversità non esiste per le ragioni imaginate da Locke e accettate dal Fischer, ma sempre per quella confusione, da cui non ha saputo liberarsi il Locke della origine col valore della cognizione. Ora è tempo che indichiamo in che differisce propriamente il nostro

filosofo dal grande pensatore di Turenna, che cosa abbia accettato e che cosa rifiutato della costui dottrina intorno al valore del pensiero, e quali sieno le contradizioni, in cui è stato posto dalla sua falsa posizione, contradizioni, alle quali Hume ha voluto riparare, ma alle quali soltanto Kant ha portato rimedio, perchè ha fatto quell'analisi dell'atto percettivo, a cui Locke non seppe pervenire.

Come il Fischer non ha voluto riconoscere la indipendenza di Locke da Bacone, indipendenza, sono anch'io disposto ad ammetterlo, involontaria, ma del pari evidente e certa, così egli, il sommo storico, che pure ha scritto un'opera stupenda sulla dottrina di Cartesio, non indica con esattezza in che il filosofo inglese si conformi e in che differisca dal filosofo francese nelle questioni, che riguardano la esistenza nostra e la esistenza di Dio. Io, per esempio, non trovo giusta la frase di Kuno Fischer, secondo la quale il valore della cognizione delle idee in Locke è pienamente determinato dalla teoria sensualistica della sua origine (*Francis Bacon*, a pag. 633, 2ª ed.). I passi, che ho addotto di Locke, dimostrano tutto il contrario; nell'idea, quale esiste nell'intendimento, nella cognizione della causa, com'è determinata al capitolo XXI del II libro, per la riduzione delle qualità primarie a un flusso continuo d'impressioni, nella cognizione d'identità e di differenza ec. la cognizione ha quel pregio universale, a cui non si può negare l'assentimento; senza ricordare la universalità e la necessità delle idee, di che parla lo Hartenstein a pagine 196 della sua Memoria. Però come la inesattezza di Kuno Fischer nel suo ravvicinamento di Locke a Bacone deriva dal fatto, che l'illustre storico non ha voluto guardare quanto la origine sensualistica venisse a sparire, a misura che Locke s'inoltrava a trat-

tare del valore della cognizione, e quanto fosse lasciato in disparte il sensismo di Bacone, a misura che Locke si avvicinava alla intuizione cartesiana; così nel valutare il ravvicinamento dell' autore del *Saggio* all' autore delle *Meditazioni* circa alla dimostrazione della propria esistenza, e nel giudicare de' due filosofi intorno all'argomento sull' esistenza di Dio, non ha fatto una osservazione. E cioè che quanto più Locke si era spinto nell' indirizzo Cartesiano nella questione del valore della cognizione, tanto più sente la necessità di tornare sopra i suoi passi, alla origine cioè puramente empirica della cognizione, senza però voler negare la necessità e la forza irresistibile del pensiero. Queste incoerenze e questi pentimenti provengono in Locke dall' avere ammesso, senza però averlo saputo distinguere, il duplice elemento del dato percettivo. Da un lato fonda tutta la esperienza, nel significato di dato sensibile, sulla certezza della esistenza di noi stessi, ovvero sulla conclusione fatta dall' intelletto, non data dal senso, che il flusso continuo delle impressioni abbia una causa; e dall'altro chiama infallibile la percezione dell' atto del nostro pensiero, sopra quest' atto fonda la certezza della nostra esistenza, mentre afferma che noi non abbiamo se non una percezione empirica di noi stessi. E dopo che la personalità non è se non un gruppo di rappresentazioni, e cioè la coerenza dell' attuale rappresentazione con le rappresentazioni e con l' agire, di cui si ha memoria; e dopo aver dichiarato che la idea non ha nessuna relazione con la esistenza reale, fonda la dimostrazione della esistenza di Dio sulla certezza della nostra esistenza e sul principio che il niente non può produrre il qualche cosa, come non può essere uguale a due angoli retti (IV, x, § 3); vale a dire, sopra la cognizione d' identità e di differenza, che non

altro se non la percezione della idea, non avente nessun rapporto con la esistenza reale.

Questa è la parte, che ora tratteremo, cioè il rapporto di Locke con Cartesio, per potere stabilire la posizione storica del primo di questi due filosofi principalmente in riguardo a Hume.

È noto come Cartesio e Bacone, in ciò imitati da Locke e da Hume, abbian fatto divorzio dalla tradizione, e come nei loro scritti abbiano espresso intorno alle Scuole antiche, alle Biblioteche e ai documenti della precedente cultura scientifica tali opinioni, quali il procedimento critico degli studi non comporta si possano al presente nè pure ripetere. Ma prima che questi filosofi sorgessero sostenitori della libertà del pensiero, tanta era la servitù delle menti, che il Vico stesso, non facile lodatore di Cartesio, lo encomiava solennemente dell'audace ardimento: e quando noi ci vogliamo render conto del cambiamento avvenuto dagli ultimi del secolo decimosesto in poi nelle ricerche scientifiche, questa opposizione dei grandi pensatori ai metodi delle anteriori discipline ci dovrà sembrare una necessità dei tempi; è la *veritas temporum* di Bacone. Bacone vuol essere l'interprete della natura, il legislatore delle scienze naturali, e pone di contro all'uomo le leggi della natura e l'autorità della chiesa stabilita; Cartesio trova nell'uomo, nel pensiero le leggi della natura e le prove della esistenza di Dio. L'intento di Cartesio era la ricerca della verità, com'egli scriveva al Gassendi (vol. II, a pag. 246, ed. di Cousin), non delle cognizioni, che possono essere utili alla condotta della vita; la ricerca della verità, e di sapere quali cose possano essere conosciute con certezza dallo spirito umano: Bacone al contrario aveva un intento pratico, la potenza dell'uomo sulla natura per mezzo della cognizione delle leggi naturali e

dell' adattamento delle forze naturali alle necessità della vita. Locke si studia di conciliare la tendenza speculativa con la tendenza pratica, ponendo per fondamento d' ogni ricerca filosofica la determinazione degli oggetti, che sono naturali all' intendimento umano, e d'altra parte cercando la spiegazione delle qualità dei corpi e la dimostrazione della loro esistenza nell' adattamento che la saggezza e la bontà di Dio ha fatto delle cose esterne ai nostri bisogni.

Kuno Fischer, forse per soverchio amore di simmetria nell' ordine dei pensatori, classifica Locke sotto l' indirizzo baconiano; anzi nel I volume, parte 1 (pagina 143, 3ª ediz.) della *Storia della Filosofia moderna* lo chiama fondatore del sensualismo; sebbene a pag. 628 dell' opera su Bacone lo distingua da quest' ultimo filosofo, perchè riconosce come scienze dimostrative, e cioè, fondate sulla natura dell' intelletto umano, le matematiche, la morale e la teologia naturale. Per altro nel giudicare intorno alla dipendenza del Locke da Bacone e da Cartesio il Fischer mi sembra proceda molto incerto e con molte inesattezze; mentre in generale ritiene abbia continuato il puro empirismo Baconiano, non può negare che in alcune parti delle sue dottrine si avvicini a Cartesio. E come a me non sembra giusta la collocazione, in cui lo pone, per riguardo a Bacone, così mi pare fuori di dubbio molto inesatta la relazione, che stabilisce, tra il filosofo inglese e il pensatore di Turenna. A questo proposito esamineremo alcuni punti, nei quali il Fischer crede di poter ravvisare somiglianza o dissimiglianza tra alcune dottrine del Locke con quelle del Cartesio; e da questo esame apparirà con evidenza quanto e come l' autore del *Saggio* si avvicini all' autore delle *Meditazioni*.

I punti, sui quali nella esposizione, che il Fischer

ha fatto della dottrina lockiana, può trovarsi somiglianza o dissomiglianza tra le dottrine de' due filosofi, si possono ridurre ai tre seguenti. Nella dottrina di Locke, secondo la esposizione del Fischer:

1° Il principio della nostra natura pensante ha valore soltanto sul fondamento della percezione interna (*Francis Bacon*, a pag. 630, 2ª ediz.);

2° Degli spiriti è a noi conoscibile soltanto l'esistenza della nostra propria natura pensante, è immediatamente certa, oggetto di cognizione intuitiva, che esclude ogni dubbio. In questo riconoscimento dell'autocoscienza Locke si avvicina al pensiero fondamentale di Descartes (ivi, a pag. 610);

3° Che Dio esiste noi lo conosciamo dai dati fondamenti della dimostrazione con più piena sicurezza, secondo Locke, che l'esistenza delle cose fuori di noi; perchè questa è oggetto di una cognizione sensitiva, l'esistenza di Dio oggetto di una dimostrativa, la quale designa un più alto grado di certezza. La dimostrazione si fonda sulla certezza della nostra propria esistenza, della nostra natura pensante, sull'intuitiva autocoscienza; quest'altissimo grado di certezza. Locke ha cura di distinguere il suo procedimento dimostrativo da quello ontologico, che aveva davanti a sè nella forma cartesiana, e il quale prende a punto di partenza la rappresentazione della essenza perfettissima; Locke al contrario fonda la sua dimostrazione sulla intuizione e sulla percezione... (ivi, a pag. 612-13).

XII. A queste affermazioni del venerando storico della filosofia moderna noi contrapponiamo rispettosamente le seguenti osservazioni:

Se si ammette quello, che si legge nel capitolo I, del libro II del *Saggio*, che la origine della cognizione provenga dalla sensazione, donde la percezione degli

atti e facoltà dell'anima scaturisce come una conseguenza, s'incappa nella contradizione più aperta con quanto è detto nei primi paragrafi del capitolo XXI dello stesso libro, ove si legge, che noi abbiamo un flusso continuo d'impressioni, che la idea di potenza negli oggetti esterni a produrre in noi queste impressioni è una conclusione dell'intendimento, e finalmente che della potenza attiva abbiamo una idea soltanto nell'atto del nostro pensiero.

Se si ammette un ravvicinamento fra Locke e Cartesio nella questione della autocoscienza e della certezza della propria esistenza, in tal caso la dimostrazione della esistenza di Dio data da Locke, quale sia stata la intenzione di esso Locke, e per quanto egli abbia fatto per allontanarsi da un metodo da esso reputato cattivo e pericoloso, coincide perfettamente con quella di Cartesio.

Nel fatto per altro, e stando alla sostanza della dottrina di Locke:

1° nè la certezza della propria esistenza ha fondamento in Locke sulla percezione sensibile,

2° nè il filosofo inglese riesce a dimostrare la esistenza propria,

3° nè quindi ha valore la dimostrazione arrecata da Locke della esistenza di Dio.

Questa sostengo essere la posizione vera e logica di Locke di contro al suo tergiversare verso la origine puramente empirica della cognizione e la valutazione della stessa cognizione come certa ed evidente in quanto è nell'intelletto. A quella guisa che per la valutazione della cognizione si allontana dalle conseguenze del puro empirismo Baconiano, così per la natura degli argomenti, coi quali dimostra la nostra esistenza, e per il fondamento, sul quale inalza la dimostrazione della esistenza di Dio, schiva il dogmatismo cartesiano. E per

quanto sia vero che anche nel suo ravvicinarsi a Cartesio non riesce nell'intento, che si era prefisso, dà origine a quella ricerca, che sarà continuata da Hume e condotta a termine da Kant.

Abbiamo di sopra ricordato la risposta diretta da Cartesio a Gassendi intorno al fondamento della certezza. Egli distingueva la questione riguardante la condotta della vita dalla ricerca metafisica della verità, e mentre sarebbe ridicolo il non riferirsi ai sensi, quando si tratta della condotta della vita, quando si tratta di sapere quali cose possano essere conosciute con certezza dallo spirito umano il criterio per ravvisarle consiste in ciò, che non possono essere rigettate. E soggiunge: quando voi dite che io avrei potuto conchiudere della mia esistenza non dal fatto solo ch'io penso, ma da qualsivoglia altra mia azione, voi v' ingannate a partito, perchè non ve n'ha una, eccettuato il pensiero, della quale possa io esser certo, intendo di certezza metafisica, della quale soltanto qui è questione; poichè questa conseguenza, per esempio, non sarebbe giusta: io passeggio, dunque sono, se non in quanto la conoscenza interiore, che ne ho, è un pensiero, del quale soltanto questa conclusione è certa, non del movimento del corpo, che può essere talvolta falso, come nei nostri sogni, ne' quali talvolta ci sembra di passeggiare: laonde dal fatto, ch'io penso di camminare, posso benissimo inferire la esistenza del mio spirito, che ha questo pensiero, ma non quella del mio corpo, che passeggia. E lo stesso si dica di tutte le altre azioni; non essendo necessario di provare che son false le cose, che noi non riceviamo per vere, perchè la loro verità c'è ignota; ma abbisognando soltanto guardarsi con ogni premura di non ricevere per vero se non quello, che noi non possiamo dimostrare esser tale (II, 252).

Da queste parole si ritrae con tutta evidenza quale fosse il principio della filosofia cartesiana; ed esaminando questo principio, e paragonandolo con le diverse espressioni di Locke, osserveremo le conseguenze, che vengono dalla dottrina di quest' ultimo filosofo.

Liberare lo spirito dai pregiudizi, e cioè dai giudizi, che si sono accettati prima di aver trovato il principio della certezza, è una condizione preliminare per Cartesio alla ricerca della verità metafisica; poichè se non torna possibile disfarsi delle nozioni, che sono nel nostro spirito, dipendono dalla volontà i giudizi, con i quali ci formiamo le opinioni, e quindi le persuasioni, delle quali ci dobbiamo sciogliere finchè non abbiamo trovato una cosa che sia certa e indubitabile (II, 243, 303 a *Med.* I e II). Per quanto io dubiti di tutto, non potrà accadere ch' io non sia nulla, finchè io penserò di essere qualche cosa. Di guisa che dopo aver ben pensato, e avere esaminato con diligenza ogni cosa, alla fine è necessità conchiudere e tener per costante che questa proposizione ch' io sono, ch' io esisto, è necessariamente vera, tutte le volte che la annunzio e la concepisco nel mio spirito (*Med.* II).

Questo, che ammetto come necessariamente vero, come solamente vero è, ch'io sono una cosa che pensa, uno spirito, un intendimento, una ragione. Io sono una cosa vera e veramente esistente; una cosa che dubita, che intende, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che imagina e sente (*Med.* II). Io sono una cosa, che pensa, vale a dire, che dubita, che afferma, che nega, che conosce poche cose, che ignora molto, che ama, odia, vuole, disvuole, e che immagina e sente, perchè sebbene le cose che immagino e sento possa accadere che non sien nulla fuori di me e in se stesse, io però sono sicuro, che

questi modi di pensare, che io chiamo sentimenti e immaginazioni, solo in quanto sono modi di pensare, risiedono e si trovano certamente in me (*Med.* III).

Questa cognizione è certa e indubitabile perchè non dipende da una supposta maggiore: *colui, che pensa, è.* È un errore considerabile supporre che la conoscenza delle preposizioni particolari debba essere sempre dedotta dalle universali, seguendo l'ordine dei sillogismi della dialettica. È anzi certo che per trovare la verità si deve sempre cominciare dalle nozioni particolari, per venir dopo alle generali, benchè si possa anche reciprocamente, dopo però che si son trovate le proposizioni generali, dedurne altre particolari. Così, quando s'insegnano a un fanciullo gli elementi di geometria non gli si farà intendere in generale, che *quando da quantità uguali si tolgano parti uguali, le rimanenti restano uguali;* ovvero, che *il tutto è più grande delle sue parti*, se non gli si mostrano degli esempi nei casi particolari (Risposta a Gassendi, vol. II, pag. 305, ediz. di Cousin).

Questa cognizione è certa e indubitabile perchè quando io dico: io penso, dunque esisto, l'oggetto del mio pensiero è la cosa stessa che pensa. Al qual riguardo Cartesio osservava pure contro Gassendi: il pensiero si può prender per la cosa che pensa, e anche per l'azione di questa cosa: ora io nego, che la cosa che pensa abbia bisogno d'altro oggetto, che di se stessa per esercitare la sua azione, benchè possa anche estenderlo alle cose materiali, quando le esamina.

Questo è il principio della certezza, la idea dello spirito, la quale non ha nulla di contenuto se non il solo pensiero co' suoi attributi: nella intellezione lo spirito non si serve se non di se stesso (vol. II, a pag. 294, ediz. di Cousin).

Da questo principio trae la regola che tutte le cose, che noi concepiamo molto chiaramente e molto distintamente, sono tutte vere, quindi son vere le idee presenti allo spirito, che due più tre fa cinque ed altre cose simili; ch'io vedo chiaramente non potere essere d'altro modo da quello, che le concepisco. Però se tra le mie idee ve ne avesse qualcuna di tale realtà o perfezione obiettiva, ch'io conoscessi chiaramente che questa medesima realtà o perfezione non è in me nè formalmente, nè eminentemente, e per conseguenza non posso esserne io stesso la causa, ne seguirebbe ch'io non sono solo nel mondo, ma che v'ha anche qualche altra cosa, che è la causa di questa idea. Esaminate tutte le idee, quella sola di Dio non può esser contenuta nè formalmente, nè eminentemente in me. Con la parola Dio intendo una sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente, onnipotente, i quali attributi sono così grandi e così eminenti, che con quanto maggiore attenzione si considerano, meno ci si persuade, che l'idea, che ne abbiamo, possa trarre la sua origine da noi solamente. Laonde è necessario concludere che Dio esiste; perchè, sebbene l'idea di sostanza sia in me per questo, perch'io sono una sostanza, pure non avrei l'idea d'una sostanza infinita, io che sono una sostanza finita, se quella non mi fosse stata posta veramente da qualche sostanza, che fosse veramente infinita.... Poichè io vedo manifestamente che s'incontra maggiore realtà nella sostanza infinita, che nella sostanza finita, io debbo in qualche modo avere in me più tosto la nozione dell'infinito, che del finito, cioè a dire di Dio, che di me: come infatti sarebbe possibile ch'io potessi conoscere che io dubito, ch'io desidero, vale a dire che mi manca qualche cosa e ch'io non sono interamente perfetto

se non avessi in me nessun' idea d'un essere più perfetto di me, per il confronto col quale io conoscessi i difetti della mia natura?

E però con molta esattezza e con molta verità K. Fischer concludeva nel I vol. parte I[a] della *Storia della Filosofia moderna*, pag. 311, il confronto tra l'argomento di Anselmo e l'argomento di Cartesio sull'esistenza di Dio: « la cognizione della nostra incompiutezza, la ricerca della nostra essenza, l'esame di noi stessi è il primo passo sulla via della dimostrazione della cognizione di Dio. E non solo il primo passo, ma la luce su questa via. Questa luce, che sola rischiara la dottrina di Dio di Cartesio e il suo ontologico argomento, manca affatto alla dimostrazione scolastica. In questa il punto essenziale è questo, che noi abbiamo la rappresentazione di una essenza perfetta; nella dimostrazione di Cartesio il punto essenziale è che noi abbiamo la rappresentazione di una compiutezza *che noi non abbiamo, e posto che noi non l'abbiamo*. Laonde la dimostrazione ontologica nell'argomento cartesiano rientra nell'antropologica, la quale si fonda sull'umana autocoscienza. Quando è manifesto dalla natura umana, che essa è necessitata a rappresentare un'essenza compiuta, allora soltanto la dimostrazione ontologica ha un punto di partenza; quando dalla natura umana è manifesto che la idea di Dio non è un suo atto, ma l'azione e l'effetto di Dio in essa, allora soltanto la dimostrazione ha un intento conseguibile. »

Da quest' altissima dottrina, per la quale il fondamento della certezza è riposto nella necessaria e originaria concezione della cosa pensante e nella origine divina del pensiero, veniamo alle opinioni, che Locke esprime intorno alla cognizione della nostra esistenza e alla esistenza di Dio.

Locke afferma che la cognizione sia necessaria, nega che sia originaria. Abbiamo qui addietro riportato i luoghi, nei quali Locke parla della necessità e della universalità delle idee; ma riguardo alla origine sta fisso il concetto espresso da Locke nel capitolo I del libro II, che i nostri sensi fanno passare gli oggetti esterni nell'anima, cioè vi producono la *percezione* delle cose sensibili (§ 3) e le operazioni dell'anima rivolta alle idee, che essa ha ricevuto dai sensi, divenendo oggetto delle riflessioni dell'anima, producono nell'intendimento un'altra specie d'idee, che gli oggetti esteriori non avrebbero potuto fornirle (§ 4). Dal che Kuno Fischer ha concluso (*Francis Bacon,* a pagina 630, 2ª ediz.): se il principio della pensante natura ha valore soltanto sul fondamento della interna percezione, poichè l'anima vuota è un foglio non scritto (II, I, § 2), così essa sente le rappresentazioni tutte quante come impressioni esterne; cioè per mezzo di esterne percezioni o sensazioni; e allora che cosa n'è della riflessione? Ciò, che in noi accade, ed è rappresentato dalla riflessione, è causato dalla sensazione; laonde questa è la sola potenza fondamentale, la sola origine delle rappresentazioni.

Io non nego che dai §§ 3 e 4 del capitolo I, libro II si possano trarre tali conseguenze, nego soltanto che tali conseguenze derivino dalla sostanziale dottrina di Locke, e affermo al contrario che la questione del valore della cognizione, tolta da questo filosofo da Cartesio, distrugge la interpetrazione sopra riferita e l'ampliamento, che della dottrina lockiana interpretata ristrettamente fecero per i loro sistemi i filosofi sensisti. E la verità di queste mie osservazioni apparirà manifesta per il confronto della dottrina di Cartesio, intorno alle idee, con quella di Locke.

La fonte, da cui scaturisce ogni differenza tra Locke e Cartesio, è l' idea di sostanza; Locke, fermo nella dottrina che le cognizioni ci sono somministrate dal senso esterno e dal senso interno, non ammette la sentenza espressa da Cartesio contro Gassendi: per rendere manifesta una sostanza non c'è bisogno d'altro, se non di conoscere gli attributi; per lo che quanti più attributi noi conosciamo d'una sostanza, tanto più perfettamente ne conosciamo la natura, ma questa natura o sostanza delle cose non la conosciamo se non per il solo intendimento. Non è la sostanza che prende la sua realtà dagli accidenti, ma quella realtà, che si attribuisce agli accidenti, è comunicata dalla idea di sostanza (vol. II, a pag. 295, e 265). Per Locke al contrario le idee, che noi abbiamo delle specie particolari e distinte delle sostanze, non sono altra cosa se non differenti combinazioni d' idee semplici, che coesistono per una unione a noi ignota, che ne fa un tutto esistente per se stessa (II, XXIII, § 6). Quello che dice Locke al § 3 capitolo citato, che un gioielliere e un fabbro conoscono meglio il diamante e il ferro d'un filosofo con tutte le sue forme sostanziali, è conforme a quello che dice nella risposta a Gassendi Cartesio, cioè che per conoscer le côse non abbiamo bisogno d'altro se non di conoscere gli attributi, e a quello che dice lo stesso Cartesio contro Regius, che esso non ammette le idee delle cose come attuali o come specie distinte dalla facoltà stessa di pensare, non essendovi nemico al pari di lui di quell'ammasso di entità scolastiche che poi anche Locke doveva combattere. A questo non ha fatto avvertenza Locke, cioè che nella dottrina di Cartesio la conoscenza degli attributi era necessaria alla cognizione della sostanza; nè ha posto mente che Cartesio faceva distinzione fra l' intendimento e la imaginazio-

ne, a quello assegnando la idea di sostanza, da questa derivando la notizia degli attributi. Perlochè a quella guisa che parlando dei corpi gli ha concepiti come un complesso di rappresentazioni semplici, senza addurre la ragione, per la quale gli concepiamo uniti in un presunto subietto, così parlando dello spirito, afferma che noi non conosciamo se non delle operazioni; le quali, perchè da un lato vediamo che non esistono da se stesse, dall'altro che non possono appartenere al corpo o essere prodotte dal corpo, noi siamo portati a pensare sieno azioni di qualche altra sostanza, che noi chiamiamo spirito.

Con queste osservazioni Locke giudicava di avere assicurata la origine empirica delle cognizioni, in cui faceva penetrare soltanto i modi, pei quali le cose fanno impressioni sopra di noi e non la sostanza, che, secondo Cartesio, non poteva esser posta se non dall'intendimento. Ma veramente in Cartesio la quistione prima e fondamentale non era quella della sostanza, ma della causa: la ragione, per la quale ammetteva come sostanza la cosa pensante, era questa, che la imaginazione non poteva produrre il pensiero. L'argomentazione dall'idea particolare *cogito*, che non ha d'uopo per aver valore della premessa generale, alla esistenza della cosa pensante, è un'argomentazione dall'effetto alla causa, e però per sapere se realmente Locke si sia sottratto al giogo di Cartesio, quando ne ha accettato il problema circa il valore della cognizione, e ha ammesso questa come necessaria e universale; per sapere, cioè, se, secondo la dottrina di Locke, la cognizione emerga dalla pura esperienza o invece sia originaria, confrontiamo quello che dice Cartesio, non più circa al contenuto, ma circa alla formazione dell'idea, e quello che ne dice Locke.

Nella *Meditazione* III (vol. I, a pag. 268), Cartesio distinguendo le idee secondo la loro origine, dice: le une mi sembrano esser nate con me, altre essere straniere e venire di fuori, ed altre esser fatte e inventate da me stesso. E nelle *Notae* contro il programma di Regius spiega in questo modo il suo concetto (vol. X, a pag. 94): io non ho mai scritto, nè giudicato che lo spirito abbia bisogno d'idee naturali, che sieno qualche cosa di differente dalla facoltà, che egli ha di pensare; è ben vero che riconoscendo che egli aveva certi pensieri, che non procedevano nè dagli oggetti di fuori, nè dalla determinazione della mia volontà, ma solamente dalla facoltà, che ho di pensare, per istabilire qualche differenza tra le idee o le nozioni, che sono le forme di questi pensieri, e distinguerli dagli altri che si possono chiamare *stranieri* o *fatti a piacere*, io gli ho denominati *naturali*, ma io l'ho detto nello stesso senso, che noi diciamo che la generosità, per esempio, è naturale a certe famiglie, o che certe malattie, come la gotta o la renella sono naturali ad altre; non che i bambini, che nascono in queste famiglie abbiano queste malattie nel ventre delle loro madri, ma perchè nascono con la disposizione o la facoltà di contrarle.... Chi abbia ben compreso fino a dove si estendano i nostri sensi, e ciò che precisamente può essere portato da questi alla facoltà, che abbiamo di pensare, dee confessare che nessuna idea delle cose non è rappresentata da quelli tale quale ce la formiamo per il pensiero, se soltanto si eccettuano certe circostanze, che non appartengono se non alla esperienza. Si noti poi che a pag. 305 del vol. II, dichiara come errore il più considerevole di Gassendi il supporre che la cognizione delle proposizioni particolari debba esser sempre dedotta dalle universali; e che gli assiomi della geome-

tria non si possono fare intendere ai fanciulli se non mostrando loro dei casi particolari: si richiami alla memoria ciò che abbiam riferito di sopra dal vol. X, a pag. 106: quando dico che la idea di Dio è naturalmente in noi, ho inteso di dire che la natura ha posto in noi una facoltà, per la quale noi possiamo conoscere Dio, e non ho mai nè scritto, nè pensato che tali idee fossero in noi *naturali* o che fossero specie distinte della facoltà stessa, che abbiamo di pensare; non essendovi persona, che sia più lontana di me da tutto questo guazzabuglio di entità scolastiche. E da tutto questo si farà apertamente manifesto che la differenza tra Locke e Cartesio consiste interamente in ciò, che l'ultimo afferma, e il primo nega che noi conosciamo la sostanza. Ma prescindendo da questa differenza, che Locke pone in vista con una specie di scalpore, mentre nel fatto la questione, se noi concepiamo la sostanza, è subordinata in Cartesio a quella della causa della cognizione, e da quella dipende, noi non possiamo negare che anche in Locke la nozione, la idea, la cognizione è originaria, contro a tutto quello che afferma egli stesso nei primi paragrafi del capitolo I, libro II; è propria dell'intendimento in modo, che anche alla dottrina delle idee di Locke può essere applicato quello che dice Cartesio: lungi dal supporre che i sensi trasmettano per mezzo degli organi al nostro spirito le idee, si deve al contrario confessare che nessuna idea delle cose ci è rappresentata da quelli tale, quale la formiamo nel nostro spirito; per lo che nulla vi ha nelle nostre idee, che non sia naturale allo spirito o alla facoltà che questo ha di pensare.

Cartesio (vol. II, a pag. 265) distingue la idea dalla immagine, col dire che quella è nell'intendimento, questa è dipinta nella fantasia e si riporta a

quanto ha detto nella *Med.* IIIª sull'idea del sole, che tira la sua origine dai sensi e su quella presa dalle ragioni dell'astronomia e che è formata dall'intendimento. Un pensiero simile si riscontra in Locke (libro II, cap. VIII, § 2); l'intendimento vede le idee senza pensare a esaminare le cause, che le producono; esame, che non riguarda punto l'idea in quanto è nell'intendimento, ma la natura stessa delle cose, che sono fuori di noi. Or sono due cose affatto differenti e che bisogna distinguere esattamente: poichè altra cosa è percepire e conoscere l'idea del bianco o del nero, e altra cosa esaminare quale specie e quale ordinamento di particelle si debbano dimostrare sulla superficie d'un corpo per fare che paia bianco o nero. Non ci si deve immaginare che le nostre idee sieno vere imagini o somiglianze di qualche cosa d'inerente nel soggetto che le produce: poichè la maggior parte delle idee di sensazione, che sono nel nostro spirito, non rassomigliano a qualche cosa, che esista fuori di noi più di quello che rassomiglino alle nostre idee i nomi, che si adoprano a esprimerle, sebbene questi nomi le risveglino subito che le intendiamo (ivi, § 7). Io chiamo *idea* tutto ciò che lo spirito percepisce in se stesso, tutto ciò che è l'oggetto immediato della percezione, del pensiero e dell'intendimento: io appello qualità del soggetto la potenza o la facoltà che ha di produrre una certa idea nella spirito. E in conformità a quello che aveva detto Cartesio (vol. X, a pag. 95) che nella formazione delle idee sono da eccettuarsi, come non prodotte dall'intendimento, le sole circostanze che spettano alla esperienza, anche Locke dice (II, II, § 2) che le idee semplici sono *suggerite* all'anima dalla sensazione e dalla riflessione,... che noi formiamo nel nostro intendimento le idee semplici (da cui si

possono formare le idee complesse) col *favore* dei sensi e della riflessione sopra le operazioni proprie del nostro spirito; espressioni che il Cartesio non avrebbe rifiutato, quando dice che aver naturalmente le idee significa aver la facoltà, per la quale possiamo conoscere (vol. X, § 107), e quando osserva al Gassendi (vol. II, pag. 306) che per trovar la verità bisogna sempre cominciare dalle nozioni particolari, le quali si fanno palesi nei casi particolari.

Altra adunque è l'origine dell'idea, la quale esiste nell'intendimento (II, VII, § 7), altro il suggerimento dato all'anima delle idee semplici dal senso e dalla riflessione; e il modo, col quale queste idee particolari sono eccitate nello spirito (II, VIII, § 12), è descritto in Locke quasi con le parole stesse, con le quali lo descrive Cartesio; un movimento che agisce su certe parti del nostro corpo, continua per mezzo dei nervi o degli spiriti animali fino al cervello o alla sede delle nostre sensazioni. L'eccitamento non è la idea suscitata; la potenza del pensare risiede nell'anima nostra, potenza del pensare e potenza del volere, che sono le due più grandi e principali potenze dell'anima, come dice di Locke (II, VI, § 2, e XXI, § 4) conformemente a quanto aveva detto Cartesio nel vol. X a pag. 102. Anzi più stretto ancora è il legame tra le dottrine di Cartesio e di Locke intorno alla originarietà della cognizione; sebbene il filosofo inglese ponga a fondamento della sua critica contro Cartesio la inconoscibilità delle sostanze, donde dovrebbe derivare la negazione, o per lo meno il dubbio, che l'anima sia una cosa pensante.

E invero tutta la differenza, che Locke pone tra la sua e la teoria di Cartesio, consiste in questo, che noi non conosciamo se non quello, che ci vien suggerito

dai sensi e dalle riflessioni, che si possono chiamare un senso interno. Ma l'idea è tutto ciò, che percepisce lo spirito in se stesso, tutto ciò, che è l'oggetto immediato della percezione, del pensiero, o dell'intendimento; nel soggetto vi ha la potenza o facoltà di produrre una certa idea (II, VIII, § 8). Al § 2, capitolo VI, libro II, Locke dice che le grandi e principali azioni dell'anima nostra, sono la percezione o la potenza di pensare e la volontà o la potenza di volere, dunque ciò, che distingue dagli altri soggetti il soggetto anima nostra è questa qualità o potenza o facoltà di pensare e di volere. Anche Cartesio afferma che le proprietà dell'anima si rapportano tutte a due principali, alla percezione dell'intendimento e alla determinazione della volontà (vol. X, pag. 102); e nel volume II a pagine 259 osserva che per rendere manifesta una sostanza non c'è bisogno d'altro, se non di scoprire i suoi attributi; di guisa che quanti più attributi conosciamo di una sostanza, anche più perfettamente ne conosciamo la natura: donde apparisce chiaro che dello spirito abbiamo più conoscenza che delle altre cose, perchè conosciamo più attributi di esso. E da questo consegue ridursi la cognizione della sostanza, secondo Cartesio, alla conoscenza di quelle proprietà o potenze, che Locke ammette si conoscano; e quindi nell'uno e nell'altro filosofo ciò, che sappiamo dell'anima, è questo, che è la causa, la potenza del pensiero.

Ma procedendo ancora più oltre in questo confronto del Locke con Cartesio, possiamo riscontrare più persuasivi argomenti per conoscere a che cosa si riduca questa supposta origine della cognizione dalla esperienza, in cui Locke ama insistere a parole. Nella *Meditazione* III^a, Cartesio afferma che tutte le idee delle qualità, all'infuori della idea di Dio, sono in noi o for-

malmente o eminentemente, e nella risposta a Regius esclude le sole circostanze, che spettano alla esperienza, quello cioè, che Locke chiama suggerimento dei sensi. E nel volume II a pagine 560, lo stesso Cartesio osserva che la natura dello spirito è conosciuta più di ogni altra cosa perchè non vi ha cosa, di cui si conoscano più attributi, che del nostro spirito, perchè per quanti se ne conoscono nelle altre cose, altrettanti, in quanto si conoscon quelli, se ne può assegnare allo spirito. In tanto cioè noi possiamo distinguere diversi attributi, per esempio, nella cera, l'uno che è bianca, l'altro che è dura, un altro che di dura diventa liquida ec., in quanto lo spirito ha la virtù di conoscere la bianchezza della cera, e l'altra di conoscerne la durezza, e un' altra di conoscere il cangiamento di questa durezza, o liquefazione ec. Ora io dico che in Locke si contengono non espressamente, è vero, ma implicitamente le stesse dottrine, e che quindi per Locke ugualmente come per Cartesio la cognizione è originaria. E dacchè Kuno Fischer fa tanto caso delle espressioni adoperate da Locke nel capitolo I del libro II, e cioè *che i sensi fanno entrare nell'anima le idee, e le operazioni, che fa l'anima, per percepire le idee sono l' oggetto della riflessione;* dacchè il grande storico fa tanto caso di queste espressioni, io noterò di passaggio che anche Cartesio, stando alla espressione, fa uso d' un linguaggio simile, là dove dice nel luogo citato del II volume, che dal conoscere gli attributi nelle altre cose se ne può assegnare altrettanti allo spirito in quanto conosce quelli. E la conformità delle espressioni di Locke con le parole di Cartesio riguardo all' origine delle cognizioni apparisce più chiaramente al capitolo XXIII, § 15, libro II: ciascun atto di sensazione, a considerarlo esattamente, ci fa ugualmente avvertire delle cose corpo-

rali e delle cose spirituali: poichè nel mentre che vedendo o intendendo ec. io conosco che v' ha qualche essere corporeo fuor di me, che è l' oggetto di questa sensazione, io so, d' una maniera ancora più certa, che dentro di me v' ha qualche essere spirituale, che vede e che intende.

Or come da questo modo di parlare sarebbe assurdo il supporre che per Cartesio sia la sensazione la causa, per cui conosciamo le cose ed anche lo spirito, così non è ragionevole prendere alla lettera alcune parole dettate da Locke e da quelle tirare delle conseguenze, alle quali il filosofo stesso non ha mai pensato. Per lui, come per Cartesio la potenza del pensare, la causa del pensiero è l'anima nostra, della quale, sebbene affermi che non si conosce la sostanza, dice però che conosciamo le proprietà; e Cartesio aveva detto che la sostanza si conosce per gli attributi; e parimente con Cartesio afferma che i grandi e principali attributi sono la percezione dell'intendimento e la determinazione della volontà. Ma oltre a questa conformità nei due filosofi, in tutti e due i quali per ciò, che si conosce dell' anima, si procede dal caso particolare alla nozione particolare e dall' effetto alla causa, io diceva che in Locke come nel Cartesio le cognizioni sono contenute formalmente e eminentemente nell' anima nostra. E infatti, senza stare a ripetere quanto abbiamo detto in altra parte di questo capitolo, le idee semplici, su cui si fonda tutto il nostro conoscere, è detto nel capitolo VIII, § 8 e nel capitolo VII, § 7 del libro II hanno esistenza propria nell' intendimento, sono ciò, che lo spirito percepisce in se stesso, tutto ciò, che è l' oggetto immediato della percezione, del pensiero o dell' intendimento: sono nell' anima, perchè l' anima ha la potenza di pensare; intanto che le qualità, che su-

scitano in noi queste idee, sono le potenze inerenti ai soggetti. Riguardo poi alle idee complesse di sostanza corporea, sono costituite da tre specie d'idee, cioè: 1° dalle qualità primarie; 2° dalle qualità sensibili; 3° dalla potenza o attitudine delle cose a produrre o ricevere cambiamenti. Queste tre sorte d'idee, che costituiscono la supposta idea di sostanza, si riducono a due, a quella di potenza e a quella delle qualità primarie, perchè le qualità sensibili non sono se non differenti potenze, che queste sostanze hanno di produrre diverse idee in noi col favore dei sensi. Per altro le qualità primarie originali proprie dei corpi, in quanto si distinguono dagli spiriti, sono la coesione delle parti e la potenza di comunicare il movimento per via d'impulsione; e poichè questa seconda qualità si riduce a una potenza, resta la coesione delle parti solide, come qualità primaria (xxiii, § 17). Ma questa qualità primaria del corpo, se bene si supponga tanto evidente, è incomprensibile; non potendosi nè spiegare la coesione delle parti (II, xxiii, § 26) nè concepire la divisibilità all'infinito (II, xxix, § 16), e tuttociò che si chiama estensione riducendosi a una quantità tangibile o visibile, cioè a un modo nostro di percepire. Delle tre sorte adunque d'idee, che compongono le supposte essenze dei corpi, o ciò, che si chiama il mondo esterno, non resta che a ricercare la origine della idea di potenza, la quale forma una gran parte delle idee complesse di sostanza (II, xxiii, § 7). Ma la potenza è subordinata alla relazione di causa e di effetto (xxvi, § 2); e tanto a riguardo di questa relazione, come riguardo propriamente alla idea di potenza al capitolo xxi più volte citato il Locke dice che la sensazione non ci dà se non un perpetuo flusso d'impressioni; ma che v'abbia una potenza atta a fare dei cangiamenti, come una dispo-

sizione delle cose a riceverli, è una conclusione dello spirito; e mentre i corpi non potrebbero in alcun modo fornirci la idea della potenza, questa potenza noi la troviamo in noi.

In conclusione dalla espressione del Locke essere la esperienza il fondamento di tutte le cognizioni non si può trarre la conseguenza che al Fischer sembra derivare logicamente, che la sensazione sia la causa delle cognizioni; all'opposto anche in Locke la causa della idea è la potenza della percezione, del pensiero o dell'intendimento *solis iis circumstantiis exceptis*, si può dire della teoria lockiana come Cartesio dice della propria, *quae ad experientiam spectant.*

Però Kuno Fischer non nega questo oscillare della dottrina lockiana, tra la filosofia della pura esperienza, che mena al sensismo, e la filosofia cartesiana, alla quale nella questione dell'autocoscienza riconosce che Locke si avvicina. Solo non mi sembra che il grande storico della filosofia moderna abbia determinato con esattezza fino a qual punto l'Autore del *Saggio sull'Intendimento* si sia lasciato andare, non ostante la sua opposizione a Cartesio, a seguirne le massime.

Kuno Fischer a pagina 610 (op. cit.) dice che nel riconoscere la esistenza immediatamente certa della nostra natura pensante Locke si avvicina al pensiero fondamentale di Cartesio, e due pagine appresso osserva come il filosofo inglese escluda l'argomento ontologico che aveva davanti a sè nella forma cartesiana, della dimostrazione di Dio. Ora io dico che se si accetta come valevole la dimostrazione della propria esistenza (e non è valevole, come osserveremo più sotto), la quale in sostanza non è se non una conclusione dall'effetto alla causa, dalla idea particolare alla cosa particolare; checchè possa aver pensato su di ciò Locke, e checchè

abbia voluto intendere circa alla sua dimostrazione di Dio, questa, se ha valore, non lo ha se non in quanto s' identifica con la dimostrazione cartesiana. È verissimo che al § 7 capitolo x del libro IV giudica di non dovere nè pur prendere in considerazione l'argomento tratto dall'idea di un essere sovranamente perfetto, sembrandogli non conveniente che si chiuda la bocca agli atei col prendere per unica prova della esistenza di Dio l'idea, che alcune persone hanno di questo essere sovrano, mentre v'ha della gente che non ne ha nessuna idea, ed altri ne hanno una tale, che sarebbe meglio non ne avessero alcuna; e al capitolo xxiii, libro II § 35 dice che l'idee, che abbiamo di Dio, procedono originariamente dalla sensazione e dalla riflessione. Ma questi luoghi di Locke dimostrano anche una volta che egli non aveva un concetto esatto dell'argomento cartesiano circa la esistenza di Dio e che nel suo oscillare tra il puro empirismo inglese e la filosofia Cartesiana non si rendeva sufficientemente conto della conseguenza delle proprie espressioni. Nel vol. VIII, a pag. 278 Cartesio esclama: Io non mi ricordo punto d'essermi meravigliato di questo, che tutti gli uomini non percepiscano in loro stessi l'idea di Dio; poichè io ho spesso riconosciuto, che le cose, che gli uomini giudicano, sono differenti da quelle che concepiscono. E ancorchè io non dubiti punto che ciascuno non abbia in sè l'idea di Dio, almeno implicita, cioè ha in sè la disposizione per concepirla esplicitamente e distintamente, non mi meraviglio però di vedere degli uomini, che non sentano d'avere in loro stessi questa idea, o piuttosto che non l'avvertano e forse non l'avvertiranno mai anche dopo aver letto mille volte, se volete, le mie *Meditazioni*.

Riguardo poi all' idea dell' infinito, oltre che Locke nel negarne la forma positiva cade in quella confusione

tanto deplorata da Cartesio ne' suoi avversari tra l'intelletto e l'imaginazione, confusione, che però non è nel fondo della dottrina lockiana, l'autore del *Saggio sull' Intendimento*, riconosce all' uomo la potenza d' ingrandire e di moltiplicare le idee delle cose. Ora Cartesio osservava (VIII, a pag. 274): io nego che queste idee ingrandite ed anche la facoltà d' ingrandirle possano essere nell'uomo, se lo spirito stesso non tirasse la sua origine da Dio; lo che ho spesso inculcato e provato per questa ragione chiarissima e concessa da tutti, cioè che un effetto non può avere nessuna perfezione, che non sia stata per l' innanzi nella sua causa.

E questa appunto è la ragione della distinzione tra l'argomento d'Anselmo e l'argomento di Cartesio circa la dimostrazione della esistenza di Dio, messa in luce con tanta evidenza da Kuno Fischer nel vol. I della filosofia moderna a pag. 309 e segg., 1° che la cognizione di noi stessi, della nostra incompiutezza e impotenza dev'essere il primo passo sulla via della cognizione di Dio; 2° che la idea di Dio è un'azione, un effetto di Dio in noi. Ora io non dico che a questa seconda condizione per il valore della dimostrazione non sia contraria la lettera nel *Saggio* lockiano, ed anche l' intendimento dell'autore; mentre è chiaro che e tutto l'andamento e il fine stesso dell'opera lockiana, e quello che il filosofo dice al § 21, cap. III, IV, e nel cap. X e al principio del cap. XI, libro IV dimostra che la cognizione infallibile, che si ha della nostra potenza di conoscere, e la cognizione intuitiva della nostra esistenza limitata è la base alla dimostrazione della esistenza di Dio. Ma voglio aggiungere che se la certezza della nostra esistenza avesse quel valore, che veramente in Locke non ha, se si potesse ammettere, come lo ammette il Fischer, un rav-

vicinamento tra Locke e Cartesio nella certezza della autocoscienza, quale lo stesso Fischer non ammette nella questione della originarietà della cognizione, in questo caso la dimostrazione di Dio addotta dal Locke dovrebbe apparire simile a quella del Cartesio, in quanto cioè Dio è causa del nostro pensiero.

E questa mia osservazione credo poterla sostenere con le tre seguenti ragioni. Al cap. III del IV libro, § 21 Locke dice che v'ha una conoscenza intituitiva della esistenza nostra, e della esistenza di Dio una cognizione dimostrativa, e al § 1, cap. x, del IV libro dice che la esistenza di Dio si fonda sulla certezza indubitabile, che abbiamo della nostra propria esistenza. Ora che cosa è il nostro essere, e che cosa si conosce della nostra esistenza? Locke in conclusione circa alla conoscenza del nostro spirito dice quello, che dice Cartesio, e cioè che si conosce per gli attributi, e, come Cartesio, afferma potersi tutti gli attributi ridurre ai due grandi e principali, la percezione dell'intendimento e la determinazione della volontà. Soltanto nega che l' intendimento pensi la sostanza e che la realtà, che si attribuisce agli attributi, sia partecipata dalla sostanza; ammette invece che noi ci abituiamo a supporre qualche cosa, che sostenga gli attributi. Ma al pari di Cartesio la certezza della realtà nostra la deriva dal pensiero, ripetendo quasi le parole del filosofo francese, al cap. IX, libro IV § 3, che il dubbio stesso ci convince della nostra propria esistenza, perchè chi dubita non può dubitare della esistenza della cosa che dubita; e al § 18 del cap. x, libro IV non si perita dall'affermare che il principio pensante è in noi e costituisce il nostro essere stesso: laonde al § 4 dello stesso capitolo conclude che la esistenza dell' intelligenza, quale è in noi, esige una intelligenza, che

eterna, con tutti gli attributi dell' essere sovranamente perfetto, e cioè la omniscienza e la omnipotenza (§ 13).

In questo primo argomento apparisce adunque che dal conoscere in noi una esistenza finita, vale a dire un principio pensante, o, se si vuole, un pensiero finito in atto, si può dimostrare la esistenza di un essere, che è onnisciente e onnipotente. Esaminando il modo, col quale si acquista la certezza della nostra esistenza, e pel quale si può dimostrare la realtà della esistenza divina, avremo una seconda ragione a sostegno della nostra osservazione. Abbiamo già osservato in addietro che la cognizione, di cui, secondo Locke, abbiamo certezza compiuta, è quella della convenienza d' identità, la quale si manifesta con la stessa forza irresistibile, con la quale a noi si manifesta la idea. Oltre a questa cognizione e a quelle, che si fondano sulle operazioni della intelligenza, noi non conosciamo se non la potenza; e la cosa su questo soggetto, che paia unicamente evidente al nostro autore, è la potenza del pensiero (II, xxi, § 4), non essendo l'atto della volontà se non un pensiero (ivi e IV, x, § 18). Lasciando di osservare che nel risalire dalla esistenza nostra alla esistenza di Dio, secondo il principio di causa, com'è espresso al § 3, capitolo x, libro IV, Locke confonde l' ordine delle idee con l'ordine delle realtà esistenti, e ciò contro quello che aveva scritto al capitolo i e al capitolo iii dello stesso libro IV, è evidente che la cognizione della nostra potenza conoscitiva nell' unico atto, in cui abbiamo la percezione infallibile di esser noi qualche cosa, si fonda sul rapporto causale. Questo è adunque il modo, in cui, anche dubitando, non possiamo dubitare di essere la cosa, che dubita. Chi non vede che in questi termini, diciamo anzi in que-

sto sforzo, che fa Locke per sottrarsi alle conseguenze del puro empirismo, è sorretto dall'alito del cartesianismo? E che quindi quando dalla nostra esistenza, cioè da ciò, che si percepisce infallibilmente come qualche cosa, si risale alla dimostrazione di Dio, non si può adoperare altro argomento, che la relazione causale della nostra potenza o principio pensante limitato, finito colla causa infinita, che produce in noi questo effetto?

E infatti Locke stesso al § 10 del capitolo x, libro IV il principio generale espresso al § 3: *il niente non può produrre un essere,* lo applica al pensiero, e conclude con Cartesio, che l'essere, che si argomenta dalla esistenza nostra deve esser pensante e contenere tutte le perfezioni (V *Meditazione* di Cartesio a pag. 287, ediz. citata); e la ragione la riassume al § 18: ciò, che costituisce noi, è il principio pensante, che è in noi, che anzi è noi stessi.

La 3ª ragione, che noi possiamo addurre per mostrare la dipendenza dell'argomento lockiano, circa la esistenza di Dio, dalla dimostrazione cartesiana, è tratta dalla certezza delle cognizioni, che non riguardano la esistenza nostra e la esistenza divina.

La certezza della verità Cartesio la fa dipendere dalla cognizione, che abbiamo di Dio in quanto le cose, che si concepiscono chiaramente, sono in Dio formalmente o eminentemente (I, 282, e VIII, 282); e la certezza della esistenza reale la dimostra dalla sovrana bontà di Dio, che non ci può ingannare (*Med.* VI). Locke non va tanto oltre circa alle verità, che può formare la nostra intelligenza, sebbene il criterio della verità sia anche per esso la cognizione chiara e distinta, e sebbene in quanto riconosce in Dio la causa della potenza o principio pensante, e che in esso debbono

essere contenute eminentemente tutte le perfezioni, si potrebbero, volendo, trarre le conseguenze, che dagli stessi concetti aveva tratto Cartesio. Ma riguardo alla esistenza delle cose l'argomento più solido, che Locke arrechi, è quello della fiducia, che abbiamo non possano ingannarci le nostre facoltà a riguardo della esistenza delle cose materiali, e questa fiducia si fonda sulla bontà di Dio (IV, XI, § 3). Dio, che, per sua saggezza infinita, ci ha fatti tali, quali noi siamo, con tutte le cose, che sono intorno a noi, ha disposto i nostri sensi, le nostre facoltà e i nostri organi in modo, che possano servirci alle necessità di questa vita e a ciò, che noi abbiamo a fare in questo mondo. Così noi possiamo col soccorso dei sensi conoscere e distinguere le cose, esaminarle in tanto che è necessario per applicarle ai nostri usi, e adoperarle in differenti modi ai nostri bisogni in questa vita.... (II, XXIII, § 12).

XIII. Queste sarebbero le conseguenze circa la dimostrazione della esistenza di Dio, quando alla cognizione intuitiva, che Locke afferma aver noi del nostro essere si potesse dare un valore, quale lo stesso Locke esige al § 3 del capitolo IX, del IV libro. Ma nella storia della filosofia Locke ha la gloria di aver dimostrato la nostra cognizione necessaria e universale e quindi, suo malgrado, originaria; egli non ha voluto osservare la cognizione di Dio come un effetto in noi; perchè, postosi tra il puro empirismo e le esigenze della filosofia cartesiana, ha riconosciuto non poter giungere la idea, qual'è nell'intendimento, alla realtà, nè potersi estendere più in là di quanto i sensi porgano i materiali. Non così felice è stato riguardo alla esistenza propria e riguardo alla esistenza del mondo esterno, ammettendo per la prima una realtà, che non può penetrare nell'ambito della cognizione, qual'è da

esso stabilita, e inventando per la seconda una nuova specie di cognizione, alla quale non è applicabile la realtà, anche secondo lo stesso Locke, a quanto dice al § 21, capitolo III, libro IV.

Ma nè pure della esistenza nostra a quel modo, che qui si esprime il Locke, può, secondo le sue dottrine, assicurare la certezza, nè ritenere infallibile la percezione, ch'io, che penso, sono qualche cosa, come si esprime al § 3, capitolo IX del IV libro. Esso ha negato alla idea, la quale, anche secondo Locke, libro II, capitolo VII, § 7, ha la sua esistenza nell'intendimento, quella estensione, che a questa aveva assegnato Cartesio, ha negato, cioè, che l'intendimento ponga la sostanza nei modi, che ci vengon dati nella sensazione; quindi la vera e genuina conseguenza, che si può trarne dalla dottrina di Locke, è quella significata nel citato capitolo VII, e, cioè: la idea esiste nell'intendimento, e si manifesta con forza irresistibile (IV, II, § 1). Questo è il passo, che ha fatto fare alla speculazione pur combattendo Cartesio, cioè, ha riconosciuto la necessità e la originarietà della cognizione; ma che si possa dire, secondo la sua dottrina, che, oltre alla esistenza dell'idea nell'intendimento, v'ha l'esistenza delle qualità o potenze nelle cose; che noi possiamo esser certi della nostra esistenza, e che da questa possiamo argomentare l'esistenza di Dio; questo rimasuglio dell'empirismo baconiano, al quale sta unito il nostro filosofo, è ciò che Hume ha negato, attenendosi alle stesse dottrine di Locke.

E qui cominciano le dolenti note delle contradizioni lockiane.

Al § 3 del capitolo IX spesso citato, il Locke parla della percezione infallibile, che noi, che pensiamo, siamo qualche cosa. E al § 2 del capitolo X, libro IV, dove

entra a dimostrare l'esistenza di Dio, osserva: « è una cosa, io penso, incontestabile, che l'uomo conosce chiaramente e certamente, che egli esiste, e che egli è qualche cosa. Se v'è qualcuno, che ne possa dubitare, io dichiaro, che non è a lui, che parlo; chè io non vorrei disputare contro il puro niente, nè mettermi a convincere un non essere, che egli è qualche cosa. Se qualcuno vuole spingere il pirronismo fino al punto di negare la propria esistenza (poichè di dubitarne effettivamente non sarebbe possibile), io non mi oppongo al piacere che egli ha di essere un vero nonente, goda pure di questa supposta felicità, fino a che la fame o qualche altra incomodità non l'abbia persuaso del contrario. Io credo adunque di potere stabilire ciò, come una verità, di cui tutti gli uomini sono convinti certamente in loro stessi, senza avere la libertà di dubitarne in nessuna maniera, che ciascuno conosce, che egli è qualche cosa, che esiste attualmente. » Ora si può dimandare che cosa è quest'esistenza, di cui abbiamo una percezione infallibile, questa parte incontestabile del nostro sapere, questa verità, su cui si fonda la dimostrazione della esistenza di Dio?

Per rispondere a questa dimanda esaminiamo le espressioni, che qui adopera il nostro filosofo: 1ª *cosa che esiste attualmente;* 2ª *verità di cui tutti gli uomini sono convinti.*

E cominciando dalla verità, questa consiste nel congiungere o nel separare i segni delle nostre idee, secondo che le cose da quelli significate convengono o disconvengono (IV, v, § 5). Ma qui si presenta una difficoltà notata dallo stesso Locke al capitolo IV del libro IV § 3. Poichè lo spirito, dice Locke, non conosce le cose immediatamente, ma solamente per l'intervenzione delle idee, come potrà conoscere, mentre non

percepisce nulla, se non le proprie idee, che queste convengono con le cose? A questo risponde che v' hanno due specie d' idee, delle quali noi possiamo essere assicurati che sono conformi alle cose: 1ª le idee semplici, le quali per la saggezza e la volontà di colui, che ci ha fatto, hanno la conformità con la potenza, che è in un corpo di produrre tali idee e con ciò, a cui son destinate, o che esige il nostro stato; 2ª le idee complesse (eccettuate quelle di sostanza), le quali essendo archetipi, che lo spirito ha formato da se stesso, non c' è d' uopo sieno confrontate con la esistenza di qualche cosa, come a loro originale, e quindi non possono non avere compiuta conformità con una conoscenza reale (ivi, § 4 e 5).

Qui si vede che la verità per esser tale ha d' uopo, come ultimo criterio, della saggezza e volontà di Dio, appunto come diceva Cartesio, e della potenza, che è in noi, di formare le idee; e poichè la esistenza di Dio si dimostra dalla esistenza nostra, la certezza della verità nelle due specie, in cui si può conseguire, dipende dalla certezza della esistenza nostra.

E infatti al capitolo XXVII, § 9 del libro II, spiega che cosa si debba intendere per esistenza della persona, e come noi possiamo assicurarci della nostra esistenza. La parola *persona* importa un essere pensante e intelligente capace di ragione e di riflessione, e che si può considerare come il medesimo, come la medesima cosa, che pensa in differenti tempi e in differenti luoghi; lo che egli fa unicamente per il sentimento, che ha delle sue proprie azioni, il quale è inseparabile dal pensiero; e gli è, a quanto mi sembra, interamente essenziale, essendo impossibile a qualsivoglia essere l' appercepire, senza l' appercepire che egli appercepisce. Quando noi vediamo, ascoltiamo, odoriamo, gustiamo, sentiamo,

meditiamo, o vogliamo qualche cosa, noi lo conosciamo a misura che lo facciamo. Questa conoscenza accompagna sempre le nostre sensazioni e le nostre percezioni presenti, ed è per questo che ciascuno è a sè stesso ciò, che egli chiama sè stesso. In questo caso non si considera se lo stesso *sè* è continuato nella stessa sostanza o in diverse sostanze. Imperocchè siccome la *coscienza* accompagna sempre il pensiero, e questo è ciò, che fa, che ciascuno sia ciò che chiama sè stesso, e per cui si distingue da tutte le altre cose pensanti, è pure in ciò solo, che consiste l'identità personale, o ciò che fa che un essere ragionevole è sempre il medesimo. E fino a dove può estendersi la *coscienza* sulle azioni o i pensieri di già passati, fin là si estende la identità di questa persona: il *sè* è presentemente lo stesso, che era allora; e quest'azione passata è stata fatta dallo stesso essere che se la rappresenta attualmente con la riflessione.

Esaminiamo questo noto paragrafo del nostro filosofo, e vediamo che cosa sia l'esistenza nostra, e come poco su questa esistenza si possa fondare la esistenza di Dio.

Si avverta intanto che questa cognizione dell'essere nostro, che Locke deriva dagli atti, coi quali percepiamo, s'assomiglia a quanto aveva scritto Cartesio contro Gassendi, e cioè che la natura del nostro spirito ci è più conosciuta di quella di ogni altra cosa, perchè a misura che noi conosciamo gli attributi delle altre cose, conosciamo anche gli attributi che abbiamo per percepirli; laonde quanti ne conosciamo nelle altre cose, altrettanti ne possiamo annoverare in noi, in quanto conosciamo i primi. V'ha però questa differenza tra Locke e Cartesio; questi nella stessa risposta a Gassendi, distinguendo la imaginazione dall'intendimento,

dice che la sostanza (diciamo a proposito dell'anima con Locke, se si vuole, la cosa che pensa) non può esser mai concepita alla maniera degli accidenti, nè prendere da questi la sua realtà: tutt'al contrario, gli accidenti non hanno realtà; ad essi non si può attribuire nessuna realtà, cioè a dire, nessuna entità più che modale, che non sia presa dalla idea di sostanza.

Stando invece alla dottrina espressa da Locke nel paragrafo riferito, qual'è l'esistenza che noi possiamo attribuire a noi stessi? che cosa è questo essere pensante e intelligente, capace di ragione e di riflessione, e che si può considerare lo stesso, la stessa cosa, che pensa in differenti tempi e in differenti luoghi?

Noi ci dobbiamo ricordare che nel capitolo vii, libro II, § 7, Locke ha distinto la esistenza della idea, che è nell'intendimento, dalla esistenza, che è come potenza nelle cose. Dimandare che cosa è il principio pensante, che cosa siamo noi in quanto siamo un essere, che abbiamo la potenza di pensare, che non possiamo dubitare di esistere come pensanti, dovrebbe adunque significare la esistenza nel secondo dei modi indicati dal citato § 7 del capitolo vii, libro II. Invece Locke là dove parla della coscienza, che abbiamo di noi, della nostra persona, come cosa che pensa in diversi luoghi e in diversi tempi, dice che ne acquistiamo la cognizione unicamente per il sentimento, che abbiamo delle nostre proprie azioni, cioè per quel sentimento, che al § 4 capitolo i, libro II, chiama sentimento interno.

Ora in qual modo questo sentimento ci può dare una cognizione, e qual'è la cognizione, che ci può dare? Interroghiamo Locke stesso al capitolo, ove ci parla della origine delle cognizioni dalla esperienza; e là dove al § 4 parla delle cognizioni, che ci vengono

dalla percezione delle operazioni dell'anima nostra applicata alle idee, che essa ha ricevuto dai sensi. In questo luogo dice Locke: « Queste operazioni, divenendo l'oggetto delle riflessioni dell'anima, producono nell'intendimento un'altra specie di idee, che gli oggetti esterni non le avrebbero potute fornire; tali sono l'idee di ciò che si chiama percepire, pensare, dubitare, credere, ragionare, conoscere, pensare, volere...» Delle azioni nostre adunque acquistiamo la percezione al modo stesso, in cui acquistiamo la percezione delle cose esterne; e ciò, che produce in noi la percezione, è la idea. Ma la idea ha la sua esistenza nell'intendimento, dunque la coscienza, di che si parla al capitolo XXVII, libro II, e la percezione infallibile, di che si parla al capitolo IX, libro IV non ci danno altra certezza se non quella, che è propria della esistenza delle idee, e di che si parla al capitolo II del libro IV § 1.

Si vuole inoltre osservare un'altra incertezza nella dottrina di Locke intorno alla cognizione, che abbiamo del nostro essere. Egli distingue la cognizione, che abbiamo della esistenza nostra, da quella, che abbiamo della esistenza delle cose esterne; quella la chiama intuitiva, questa sensitiva e come di nessun valore. Ma se la conoscenza, che abbiamo di noi, è quella data da un sentimento, che accompagna tutti gli atti nostri interni; se la specie delle idee, che abbiamo delle nostre operazioni, differisce soltanto per la diversità dell'eccitamento, come potrebbe sostenersi che l'una è intuitiva, l'altra sensitiva, l'una ha valore di dimostrare la esistenza reale, l'altra non ha valore se non come nostra impressione, ed è riferibile alle cose esterne in virtù della saggezza e bontà di Dio?

Un'altra prova si può addurre per dimostrare che nella dottrina di Locke l'essere pensante e intelligen-

te, capace di ragione e di riflessione, e che si può considerare lo stesso, la stessa cosa pensante in diversi tempi e in diversi luoghi, questo essere non può avere altra esistenza che quella, che compete alle idee dell'intendimento: e questa prova si può trarre dalla definizione, che Locke dà della identità. Al capitolo xxvii, § 2 il nostro filosofo dichiara che la identità dello spirito finito il quale, in quanto finito, ha avuto un certo tempo e un certo luogo, che ha determinato il cominciamento della sua esistenza, è determinata fino a che sussiste dalla relazione a questo tempo e a questo luogo. Ora che cosa è il tempo? Locke risponde: noi non abbiamo nessuna percezione della durata, se non considerando il seguito delle idee, che si succedono l'una all'altra nel nostro intendimento (II, xiv, § 14). Qui non è il luogo d'insistere sulla stranezza delle spiegazioni, alle quali il nostro filosofo è condotto da quel difficile obbligo, che si è imposto, di servire a due padroni, cioè di seguire circa la origine delle cognizioni il puro empirismo, e di valutare il pregio della cognizione secondo le irrepugnabili scoperte di Cartesio. Dove parla della durata e vuole spiegare il tempo, c'insegna che le idee, in quanto si succedono l'una dopo l'altra nel nostro intendimento, ci danno la percezione del tempo; al contrario dove parla della identità degli spiriti finiti è la percezione del tempo quella, che determina la successione delle idee. Poichè se la identità dello spirito finito è determinata dalla relazione a un certo tempo, in cui questo spirito ha cominciato ad esistere, quella successione di percezioni, che accompagnano le nostre azioni, e nella quale consiste la nostra identità personale, dovrà avere relazione a qualche cosa, che non entri nel seguito di quelle idee, che si succedono le une alle altre nel nostro intendimento. E così per concepire

l'identità personale e ove si voglia con questa conciliare la nostra esistenza reale, bisognerà concepire la esistenza del tempo in un modo diverso da quello, in cui è stata spiegata da Locke.

Ma non essendo questo il luogo di parlare delle idee del tempo o dello spazio, quello che mi preme notare si è questo, che anche dalla definizione della identità, in che consiste l'essere pensante e intelligente, capace di ragione e di riflessione, si può argomentare non potere all'anima nostra convenire altra esistenza da quella infuori, che compete alle idee dell'intendimento. E invero, se il tempo è il seguito delle idee, che si succedono l'una all'altra nel nostro intendimento, e la identità personale di noi stessi, nella quale consiste la nostra esistenza reale, è determinata dalla relazione a questa successione d'idee, quale potrà essere la natura di questa esistenza, se non quella propria delle idee, dalla relazione alle quali è determinato il suo cominciamento a esistere e la sua continuazione?

Non può esservi dubbio adunque che la esistenza necessaria, incontestabile, infallibile, che Locke predica del principio pensante non conviene in nessuna guisa a questo principio se non alla guisa delle idee dell'intendimento, e non come ad oggetto esistente in sè e per sè fuori dell'intendimento. E poichè abbiamo veduto che questa esistenza reale non la possiamo attribuire allo spirito per la via della percezione, non c'è nè pure da sperare che la si possa attribuire ad esso mediante l'implicito principio di causa, che Locke accetta da Cartesio alla chetichella, senza però accettarne le conseguenze, o più tosto i fondamenti.

Dopo aver detto al cap. XXI, che i corpi non ci potrebbero fornire nessuna idea in loro stessi della po-

tenza di cominciare nessuna azione, sia pensiero, sia movimento; al § 5 afferma che noi troviamo in noi la potenza del pensiero e del movimento. Per conoscere se da questa via ci sia modo di essere assicurati della esistenza nostra reale è necessario che esaminiamo che cosa è la potenza, e che cosa quindi potremo sapere di noi, dopo che avremo trovato in noi la potenza di pensare e di muoverci: Locke ce lo dice apertamente al § 10, cap. XXII, Libro II. Si esaminino i modi d'azione fino a che si vorrà, come la contemplazione e l'assentimento, che sono azioni dello spirito, il camminare e il parlare, che sono azioni del corpo.... si troverà che non sono altra cosa, se non collezioni d'idee semplici, che, congiunte insieme, costituiscono le idee complesse designate con quei nomi. Vale a dire (ivi, § 2) queste parti d'idee si chiamano *nozioni*, quasi la loro origine e la loro continua esistenza fossero più tosto fondate sui pensieri degli uomini, che sulla natura stessa delle cose, e che basti, per formarsi queste idee, che lo spirito congiunga insieme le loro differenti parti, e quasi esistessero così riunite nell'intendimento, senza considerare se abbiano, fuori di là, un'esistenza reale.

E al § 11 riconosce nella potenza la sorgente, da cui procedono tutte le azioni; e le sostanze, in cui risiedono queste potenze, allora che riducono la loro potenza in atto, si chiamano causa; laonde da queste parole si specifica il valore della potenza e il valore della causa. La potenza è un modo misto, e i modi misti sono certe combinazioni d'idee semplici, che non si riguardano come segni caratteristici di nessun essere, che abbia una esistenza fissa, ma come idee staccate e indipendenti che lo spirito congiunge insieme (XXII, § 2): la causa è la sostanza, in quanto riduce la potenza

in atto. Ma poichè l'idea di sostanza non è se non un complesso d'idee semplici, che lo spirito avverte andare costantemente insieme, alle quali, non imaginando come possano sussistere da se stesse, noi ci accostumiamo a supporre qualche cosa, che le sostenga (xxiii, § 1), nè pure della causa possiamo avere un' idea, che sia diversa da quella della potenza e della sostanza. Anzi l'Autore al § 11 analizzando il concetto di causa, osserva in esso da un lato l'efficacia, per la quale è prodotta una nuova sostanza o idea, e dall'altro la passione nel soggetto, nel quale qualche idea semplice è alterata o prodotta; e dichiara apertamente che la efficacia e la passione non sono se non modi della potenza attiva e della potenza passiva, e che ogni altra cosa, che si possa pensare della causa, è ignota a noi, come sono ignoti i colori al cieco.

Laonde se, come abbiamo notato, tutte le cognizioni, che abbiamo delle cose, si riducono alla potenza, e, la potenza, la cui conoscenza sembra l'unica evidente al nostro autore, è quella del pensiero, nè pure questa potenza si può dire ci conduca alla certezza di una esistenza reale, ma tutto si riduce a complessi di idee, che lo spirito può riunire, o che costantemente vede andare uniti, o a modi di agire, vale a dire a alterazioni di idee semplici, o acquisto di nuove idee. E quella potenza, che all'autore pareva l'unica evidentemente certa, non è nè più nè meno che la potenza, che si attribuisce alle cose esteriori, delle quali a noi sono soltanto note le alterazioni e le mutazioni come ci son noti i modi d'agire del pensiero e del volere. E però l'idea di potenza riguardo al pensiero ci potrà essere a quel modo che l'autore nostro dice che ci dev'essere per riguardo alle cose esterne: la c'è, perchè ce la mettiamo. È verissimo che Locke al § 4 capi-

tolo XXI, libro II, dice: quando si osservano dei cangiamenti lo spirito deve concludere che da qualche parte vi ha una potenza di fare questo cangiamento, come una disposizione nella cosa stessa a riceverlo. Ma quale sia questa potenza e per quali vie la conosciamo non lo dice; si contenta di dire che i corpi, per mezzo dei sensi non ce la posson dare, e riserba la spiegazione alla questione della potenza del pensare e del volere. Ma quale spiegazione egli abbia dato l'abbiamo già visto: l'intendimento non ha nulla da fare se non colle idee semplici e con le idee complesse; che cosa ci abbia che fare con questa sua dottrina la esistenza reale nostra il Locke non lo spiega.

XIV. Tutto quello, che si legge nel *Saggio sull'Intendimento* intorno all'esistenza reale, proviene da un equivoco intorno alla esistenza, che agli oggetti percepiti non compete se non come idea nell'intendimento. Un altro equivoco esiste circa alla potenza, la quale per gran parte del *Saggio* ci è data come correlativo della idea esistente nell'intendimento; ma quando poi si viene a spiegare questa potenza si dice che è un complesso d'idee semplici unite insieme dallo spirito. E di ciò, che si chiama spirito, per indulgere all'uso di questa parola, si conoscono soltanto i modi d'agire, i quali ci si fanno manifesti per le alterazioni e le modificazioni nelle idee semplici a quel modo stesso, che si percepiscono le alterazioni e le modificazioni nelle idee semplici riferite ai corpi. Laonde quello che si conosce dello spirito, della cui potenza si ha la cognizione la più evidente, secondo il nostro filosofo, è quello stesso che si conosce dei corpi, e cioè soltanto idee semplici, idee complesse, e alterazioni e modificazioni di queste idee.

Ma Locke filosofo riformatore e legislatore aver-

da confutare le dottrine di Hobbes e le conseguenze nella politica e nella religione delle dottrine baconiane; quindi ha equivocato intorno alla parola esistenza, perchè aveva d' uopo di dimostrare la esistenza di Dio, come ha equivocato intorno alla parola esperienza perchè aveva d'uopo di dimostrare la necessità dell'idea, che ogni essere pensante e intelligente capace di ragione e di riflessione ha nel proprio intendimento.

In conclusione si può affermare che dalla dottrina stessa di Locke emerga il noto detto di Kant: ogni nostra cognizione principia coll' esperienza e nessuna è prima di essa; ma non tutte derivano da essa. Del pari per quanto il filosofo inglese abbia riconosciuto la necessità della cognizione, e dalle sue dottrine emerga la originarietà della cognizione stessa, perchè non ha potuto estendere questa necessità oltre la esistenza, che l'idea ha nell'intendimento, non è riuscito a mostrare certa la esistenza reale del nostro essere e quindi nè pure a dimostrare la esistenza di Dio.

Egli stesso, che in mille luoghi riconosce la necessità di stabilire sopra una parte incontestabile del nostro sapere la esistenza di Dio, e questa parte incontestabile dice essere la certezza della nostra esistenza; là dove intraprende a dimostrare la esistenza di Dio (IV, x) adduce per fondamento della dimostrazione un principio, che non ha valore se non per la esistenza delle idee, quali sono nell' intendimento. Poichè l'argomento che il puro niente non può essere uguale a due angoli retti (ivi, § 3) non ha nessun valore se non per quella realtà, di cui parla al § 5, libro IV, cap. IV, e la quale si compone unicamente delle nostre proprie idee (ivi, § 6).

E però tanto se si guardi alla parte incontestabile, sulla quale si dovrebbe basare la dimostrazione di Dio,

e che è la certezza della esistenza nostra, come se si guardi all'argomento tratto da un principio, il quale non ha altra esistenza, se non quella, che hanno le idee nel nostro intendimento; contro la supposta dimostrazione della esistenza di Dio arrecata da Locke valgono sempre quelle osservazioni, che hanno valore contro l'argomento di Anselmo.

E invero; ammettiamo incontestabile quella parte del sapere, da cui Locke spera di dimostrare per qual modo si pervenga alla cognizione di Dio. Accordiamo pure al principio, a cui Locke ricorre nel § 3, cap. x, libro IV, quella realtà, che è propria delle cognizioni matematiche. Da questo coordinamento d'idee potrà esser dimostrata necessaria la cognizione, che abbiamo di Dio, ma non già la sua esistenza: 1° perchè Locke non è riuscito a dimostrare la certezza della nostra esistenza, 2° perchè per sua confessione la realtà, che compete alle idee matematiche, è quella propria delle nostre idee in quanto sono nell'intendimento. Ora se noi siamo necessitati a pensare la esistenza di Dio, e la dobbiamo pensare in coerenza alle idee, che abbiamo di noi e dei rapporti, quali passano tra le idee matematiche, si potrà dire per questo che la realtà pensata è reale? e cioè che la esistenza della idea nel mio intendimento è anche la esistenza fuori di esso e indipendente da esso? Abbiamo già visto con quanta premura Locke distingua la idea dell'intendimento dalla potenza esistente nel soggetto a produrre una certa idea (viii, § 8, lib. II), e affermare più volte per es. al cap. i, libro IV, § 1, che lo spirito non ha altro oggetto dei suoi pensieri e de' suoi ragionamenti se non le proprie idee. E al § 14 del cap. xxxii, libro II, osserva in generale delle idee semplici, come dipoi osservava il Rosmini delle qualità seconde dei corpi,

quello che, esposto recentemente dall'Helmoltz è stato ricevuto con grande meraviglia; [1] « cioè sono pure percezioni tali, quali Dio ci ha reso capaci di riceverle per la potenza, che ha dato agli oggetti esteriori di produrle in noi in virtù di certe leggi o mezzi conformi alla sua bontà e saggezza.... Tutta la verità di queste idee semplici non consiste in altra cosa se non in queste apparenze, che sono prodotte in noi, e che debbono rispondere a questa potenza, che Dio ha posto negli oggetti esterni.... Dio ha, per un effetto della sua saggezza, stabilito queste idee come tanti segni di distinzione nelle cose, per cui noi potessimo divenire atti a discernere una cosa da un'altra.... » Da queste osservazioni si può adunque concludere, che fino a quando la esistenza di Dio sarà soltanto nel mio pensiero, come necessaria conseguenza di un coordinamento d'idee esistenti puramente nel mio pensiero, fino a quel punto la esistenza di Dio avrà la natura delle idee, sulle quali è fondata.

XV. Questa posizione di Locke di contro al puro empirismo, e principalmente di contro alla questione sul valore della cognizione stabilita da Cartesio, era necessario che fosse fatta manifesta, perchè si potesse conoscere la origine e il significato della dottrina di Hume. Dall'esame che abbiamo fatto delle idee di potenza, di causa, e dall'aver visto per le stesse parole adoperate da Locke come della potenza e della causa abbiamo l'idea stessa, che abbiamo della sostanza (secondo la spiegazione Lockiana), si comprende su quali fragili fondamenti avesse inalzato il suo edificio il mistico Berkeley. Hume rifuggiva dalla superstizione, perchè appigliandosi con facilità all'anima reca spesso turbamento

[1] Ved. B. Spaventa, *Kant e l'Empirismo,* a pag. 37 in nota.

nelle nostre azioni e nella condotta della nostra vita; ma il sistema berkeleyano, contro il quale si proponeva di rialzare la speculazione e il valore delle opinioni umane, era, si può dire, nato morto, perchè non aveva sostegno nelle dottrine lockiane, sulle quali il dotto vescovo anglicano aveva creduto di poterlo fondare. Berkeley aveva ravvisato gli errori contenuti nella dottrina di Locke, in quanto questa dottrina voleva spiegare e dimostrare la esistenza delle cose; e aveva osservato come, secondo queste dottrine, dello spirito sono oggetto le sue proprie idee, e della esistenza delle cose ce ne fa sicuri la bontà e la saviezza di Dio, il quale ha adattato alla nostra capacità e a' nostri bisogni la potenza da lui stabilita nelle cose esteriori. Ma l' acuto filosofo non avvertiva che la esistenza di Dio per esser dimostrata aveva d' uopo d' esser fondata su qualche parte incontestabile delle nostre cognizioni, e che nelle dottrine di Locke questa parte incontestabile non era facile trovarla; e quindi la esistenza di Dio non poteva valere di dimostrazione alla esistenza delle cose. È vero che Locke aveva trovato questa parte incontestabile del nostro sapere nella percezione del nostro essere, ma della potenza pensante come causa si aveva, a confessione stessa di Locke, quella stessa cognizione, che si ha della potenza inerente ai soggetti, i quali in noi producono le impressioni; e cioè si ha un complesso d' idee che esistono di per sè, e cioè senza un sostegno, quale noi ci accostumiamo a dare ad esse.

Quindi il supposto berkeleyano di una causa e di un subietto, che produca e sostenga le percezioni, non era fondato nella dottrina di Locke; questa causa e questo subietto esistevano nel sistema lockiano alla guisa stessa che per mera consuetudine era supposto un subietto ai complessi d' idee, ai quali diamo il nome di

sostanze. Di qui la dottrina mistica del dotto vescovo anglicano doveva essere respinta non tanto per le dolorose conseguenze, a cui conduceva la superstizione, ma anche per le esigenze della speculazione; e cioè perchè la supposta causa e il supposto soggetto delle rappresentazioni rimanevano dati inesplicati, anzi rimanevano fuori di ogni concezione, secondo la spiegazione che della formazione della cognizione aveva dato Locke. A quella guisa che riguardo al mondo esterno noi non possiamo fare a meno di assistere a un continuo flusso di alterazioni e di modificazioni, e la conclusione che vi debba essere una potenza capace di fare questi cambiamenti e una disposizione nelle cose a riceverli, viene non si sa come nè di dove; così per riguardo allo spirito di ciò, che si chiama causa, noi non percepiamo se non modi di pensare e di volere; ma donde e come venga fuori questa idea di causa Locke non lo dice; e molto meno dimostra che questa causa debba avere una esistenza reale, e come si possa esser certi della esistenza reale di ciò, che anche per Locke, è causa e soggetto delle percezioni e delle idee.

Hume vede queste contradizioni nella dottrina lockiana, che erano sfuggite al Berkeley; e cioè che si afferma la certezza della esistenza di Dio, mentre non si può mostrar certa la parte incontestabile del nostro sapere, su cui quella dimostrazione si dovrebbe fondare. A Hume pareva che fosse impossibile all' intelligenza umana tenersi in riposo, come quella delle bestie, nel ristretto circolo degli oggetti, che sono la materia delle conversazioni e delle azioni di ciascun giorno. Vale a dire egli accettava in tutta la sua estensione la dottrina di Locke: 1° che lo spirito acquisti le idee semplici e queste soltanto sieno l' oggetto de' suoi pensieri; 2° che alla contemplazione di queste non si

arresti lo spirito, ma si accostumi a supporre qualche cosa che le sostenga, quando appariscono ordinate in complessi. Ma Locke avea tentato di sfuggire alle conseguenze di questa legge generale del pensiero, per la quale la certezza della esistenza ci sparisce perchè fondata sopra l'abitudine; e al libro II, cap. xxi, § 2 affermava che elevandoci alla considerazione di Dio e degli spiriti noi possiamo avere una idea più chiara di quella, che posson dare i corpi, della potenza attiva. E a questa e a molte altre espressioni consimili si era appigliato Berkeley per fare di Dio e degli spiriti la causa e il soggetto delle rappresentazioni; ma non aveva avvertito quanto lo stesso Locke aveva espresso nel cap. xxiii, § 22 e seguenti, ove fa il confronto fra l'idea, che abbiamo del corpo, e quella, che abbiamo dell'anima. «Le nostre facoltà non possono aggiunger nulla alle idee, che ci vengono per sensazione e per riflessione.... Le idee semplici, che riceviamo dalla sensazione e dalla riflessione, sono i confini dei nostri pensieri, di là dai quali il nostro spirito non potrebbe avanzare d'un sol punto, qualunque sforzo egli faccia per ciò; laonde è inutile che si affatichi a ricercare con diligenza la natura e le cause di queste idee; non potrà mai farvi nessuna scoperta (§ 29). Noi abbiamo delle idee chiare e distinte di più qualità inerenti ai corpi, le quali non sono se non differenti modificazioni della estensione delle parti solide congiunte insieme, e del loro movimento: del pari lo spirito ci fornisce più modi di pensare, come credere, dubitare, essere applicato, temere, sperare ec. (§ 30). Le idee, che abbiamo dello spirito, sono, io penso, in così gran numero e così chiare, come quelle, che abbiamo dei corpi.... poichè la sostanza dell'uno e dell'altro ci è ugualmente ignota.... Poichè quando lo spirito vuol

portare la sua vista di là da queste idee originali, che ci vengon per sensazione o per riflessione, per penetrare nelle loro cause e nella maniera della loro produzione, noi troviamo che questa ricerca non serve se non a farci sentire quanto sieno limitati i nostri lumi ».

Le scappatoie di Locke, alle quali egli stesso in termini tanto chiari contradice, e le supposizioni erroneamente accettate da Berkeley parevano a Hume suggerite da quelle stesse esigenze naturali, per le quali Locke stesso giudicava noi fossimo disposti a supporre un sustrato, che unisca e sostenga le idee complesse di sostanza. Ora queste esigenze naturali danno origine a due specie d'ipotesi, quelle, a cui siam tratti dalla superstizione, e quelle, a cui siamo spinti dall'amore della speculazione; « ma fino a che queste ipotesi saranno abbracciate per quello, che hanno di splendido e di attrattivo, noi non avremo mai nè principii solidi, nè sentimenti, che possano essere d'accordo con l'esperienza e la pratica » diceva Hume nella Conclusione al I libro del *Trattato della natura umana.*

Si avverta qui di nuovo che Hume rimane nei limiti della dottrina lockiana, quando designa come ipotesi il sostegno, che si suol dare alle idee di Dio e dello spirito dalla filosofia mistica e dalla superstizione, e quello che si assegna alle idee dei corpi dai liberi pensatori combattuti da Berkeley. Egli apparteneva alla schiera dei liberi pensatori, e però non si affannava gran fatto delle conseguenze che, a malgrado le opinioni deiste di Locke, provenivano legittimamente dal *Saggio sull'Intendimento umano,* intorno alla esistenza di Dio e degli spiriti. Era libero pensatore, perchè la superstizione ci conduce in un mondo interamente di sua creazione, e ci presenta scene, esseri, oggetti

interamente nuovi, e guardando alla sua nazione avrà potuto esclamare

Tantum relligio potuit suadere malorum.

Ma al pari di Locke egli esultava di vivere in una nazione gloriosa fino d'allora per la tolleranza religiosa e la libertà civile; laonde egli credeva giunto il tempo, e la tolleranza religiosa e la libertà politica della sua nazione gliene offrivano la comodità, che lasciata da parte la superstizione, e la filosofia fino allora aperta alla fervida imaginazione, si potesse sperare di stabilire un sistema, o complesso d'opinioni coordinate, che fossero atte a sodisfare lo spirito umano e a sostenere la prova della critica più severa.

Quello, che agitava l'animo di Hume, era il desiderio d'istruirsi circa i principii del bene e del male morale, la natura e i fondamenti di governo, e la causa di queste differenti passioni, che ci animano e ci governano. Egli già rigettava Bacone tra i filosofi, che avevano applicato il metodo esperimentale ai soggetti naturali; di Hobbes non ne fa caso, sebbene ne abbia tratto qualche eccitamento riguardo alla legge dell'associazione. E la causa di questo disdegno, che mostra per Hobbes, è spiegata nella *Storia dell'Inghilterra* (tomo 16° in fine); ove, prestando fede alla riputazione d'uomo virtuoso, che aveva lasciata di sè l'autore del *Leviathan*, malgrado il libertinaggio dei suoi principii morali, ascrive la sua effimera celebrità a quella meraviglia, che suole eccitare la novità propria dei sistemi metafisici e fisici, i quali, appena sono approfonditi, si scopre quanto sieno deboli. « La politica di Hobbes, aggiunge, non è propria se non a favorire la tirannide, e la sua morale se non a favorire la licenza. Sebbene nemico d'ogni religione, non ha nulla dello spirito di

scetticismo; è così decisivo, così dogmatico, come se la ragione umana, e la sua in particolare, potessero arrivare alla perfetta convinzione ».

L'applicazione della filosofia esperimentale ai soggetti morali comincia, secondo Hume, da Locke; e tanto è lontano dall'attribuire a Bacone e a Hobbes nessun merito nel nuovo indirizzo delle scienze morali, che gli sembra naturale debba essere stata la filosofia esperimentale applicata ai soggetti morali alla distanza di più d'un secolo, da che la stessa filosofia era stata applicata ai soggetti naturali. Questo medesimo intervallo di tempo, egli osserva, è corso tra il sorgere delle scienze naturali, e la origine delle scienze morali, essendo lo spazio di tempo da Talete a Socrate presso che uguale a quello, che separa lord Bacone dai filosofi inglesi (e fra questi ricorda il primo Locke), i quali hanno recentemente cominciato a mettere la scienza dell'uomo sopra un nuovo piede.

Ma qual'è questa filosofia esperimentale, che si può applicare ai soggetti naturali del pari, che ai soggetti morali? Hume accetta quanto è espresso da Locke al § 1, cap. I, libro IV: « lo spirito non ha altro oggetto de' suoi pensieri e de' suoi ragionamenti, se non le sue proprie idee, che sono la sola cosa, che egli contempla o che possa contemplare; laonde non è se non sulle nostre idee che s'aggira tutta la nostra cognizione ». Anzi si può dire che concede più di quello, che in questo luogo aveva concesso Locke, laddove in una nota al *Saggio sull' origine delle idee* rettifica una espressione di Locke, quando questi aveva rigettato le idee innate. Su tutti i ragionamenti di questo filosofo intorno a questa materia, dice Hume, come su tanti d'altri soggetti regna l'ambiguità e la circonlocuzione, a somiglianza dei filosofi della scuola, i quali

con l'aiuto di termini indefiniti avevano il segreto di dare alle dispute una lunghezza fastidiosa, senza mai toccare il punto in controversia. Che cosa s'intende con la parola *innato?* Se è equivalente a quella di *naturale*, è fuori di dubbio che tutte le idee e tutte le percezioni dello spirito gli sono naturali, in qualunque modo s'intenda la parola *naturale*, cioè opposto a ciò, che è *poco comune, artificiale, miracoloso.* Se poi la parola *innato* significa quello, che è contemporaneo alla nostra nascenza, questa sarebbe una disputa frivola, quella di voler sapere in qual tempo precisamente noi abbiamo pensato per la prima volta, se avanti o dopo che nascemmo. La parola idea in generale dai filosofi è presa in senso vago, e anche in Locke, il quale dà a questa parola il significato di *percezione, sensazione* e *passione* come quello di *pensiero.* Per Hume, ove si faccia significare alla parola *innato* ciò, che è originale, o non è copiato da nessuna percezione precedente, le impressioni sono innate, le idee no.

A suo luogo esamineremo questa distinzione che qui fa Hume, e il significato di questa distinzione; esaminiamo quali ambiguità e quali incertezze nella dottrina di Locke potessero, seconde Hume, impedire l'applicazione della filosofia esperimentale ai soggetti morali.

Locke aveva stabilito il principio che la esperienza è il fondamento d'ogni nostra cognizione; ma come si può dire che le idee astratte o generali possano derivare dalla esperienza intesa nel senso che ciò, che è nell'intelletto, sia dato dal senso esterno o dal senso interno? Questa obiezione era stata fatta al sistema lockiano da Berkeley, e Hume gliene dà gran merito e lo qualifica di grande filosofo per aver sostenuto che

tutte le idee generali non sono se non idee particolari, congiunte a un determinato vocabolo, che dà a queste una significazione più estesa e le rende atte a richiamare, all'occasione, altri individui, i quali sono simili a quelli, che esse rappresentano (parte I, sez. VII).

Ma oltre a questa contradizione, che apparisce nelle idee generali, quando la esperienza si contenga nel suo ristretto significato, con la dottrina stessa di Locke erano incompatibili le cognizioni, che questi aveva reputato evidenti e certe intorno alle scienze naturali, alle matematiche, e alle scienze morali. La certezza di queste cognizioni è incompatibile col supposto che la esperienza è il fondamento di ogni nostro sapere.

Già Kant nei *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* fa avvertire la ragione, per la quale lo stesso Locke riconosce la sua teorica insufficiente a spiegare le scienze naturali, ricordando il § 10 del libro IV, cap. III, nel quale si spiega perchè la nostra conoscenza della convenienza o disconvenienza delle idee circa la loro coesistenza si riduce presso che a nulla. Questo accade perchè fra le idee semplici, di cui vorremmo conoscere la coesistenza con altra idea semplice, non corre nessun legame visibile e necessario, o nessuna incompatibilità. E al § 14 dice: la cognizione della coesistenza delle idee semplici non può estendersi più in là della percezione, che ne abbiamo. Per lo che conclude al § 26: per quanto lungi possa la industria umana spingere la filosofia esperimentale sopra le cose fisiche, io sono tentato a credere che noi non potremo giammai pervenire su queste materie a una cognizione scientifica.... Sulle cose materiali non possiamo essere assicurati se non di quello, che un piccolo numero di esperienze può insegnarci. Ma di sapere se queste esperienze riesciranno un'altra volta,

noi non possiamo esser certi (§ 25). In questi limiti restringeva il sapere delle scienze naturali il contemporaneo e l'amico di Newton!

È vero che al cap. IV, libro III, § 2, della cognizione della esperienza Locke ci dà questa spiegazione: le idee semplici e le idee complesse delle sostanze designano, oltre alle idee astratte, anche una esistenza reale. Ma su questa improvvisa scappata di Locke, Leibnitz avvertiva non esservi nessuna esatta dimostrazione, che provi la esistenza di oggetti esterni, quando col nostro autore si ammetta che le nostre idee semplici delle qualità sensibili non hanno nessuna rassomiglianza con gli oggetti, quali esistono fuori di noi. Anzi, e lo abbiamo più volte notato, Locke stesso per stabilire la esistenza degli oggetti esterni e la loro attitudine a suscitare le percezioni e a conformarsi alle condizioni nostre ricorre sempre alla saggezza e alla bontà di Dio (IV, IV, § 4).

Al cap. VI del libro III, § 1 afferma i generi e le specie delle cose dipendere dalle collezioni delle idee, che gli uomini hanno fatto, e non dalla natura delle cose; e al § 28 dello stesso capitolo osserva che le idee astratte delle sostanze non sono formate dallo spirito tanto arbitrariamente, quanto quelle dei modi misti: quando lo spirito forma queste idee complesse di sostanze segue *unicamente* la natura e non unisce insieme le idee, se non in quanto le suppone unite nella natura.

Ma a questa ultima affermazione contrastano evidentemente, anzi diametralmente, altre non meno recise affermazioni di Locke.

Le nostre idee delle specie delle sostanze, egli dice (cap. III, libro IV, § 9), non sono altra cosa, se non certe collezioni d'idee semplici unite in un sol

soggetto, e che per questo coesistono insieme; come per esempio, la idea nostra della fiamma è d'un corpo caldo, luminoso e che si muove in alto e quella dell'oro d'un corpo pesante fino a un certo grado, giallo, malleabile e fusibile. Ma quali si sieno le qualità, che si possono trovare costantemente insieme, noi non lo possiamo sapere perchè ignoriamo la costituzione reale dei corpi, dalla quale dipendono le qualità secondarie (Ivi, § 14).

Tutto adunque si riduce alla coesistenza delle nostre idee semplici in quanto ci appariscono per mezzo dei sensi (ivi): ma sebbene al § 1 del cap. XXI, libro II Locke stabilisca il principio: ciò che si è veduto accadere costantemente, accadrà anche nell'avvenire nelle medesime cose e nelle medesime circostanze, questo principio non si riferisce nè pure secondo Locke alla esistenza della natura, ma soltanto ai cambiamenti e alle modificazioni che riceviamo nelle nostre impressioni. Che non si possa riferire nell'avvenire alle cose esistenti si desume dalla cognizione sensibile ammessa da Locke per gli oggetti sensibili, ai quali dice competere la esistenza reale in quanto sono presenti ai nostri sensi (IV, III, § 21), e perchè al § 25 dice espressamente che non abbiamo nessuna certezza che una esperienza riuscita oggi possa riuscire anche domani.

Ma che queste cognizioni, che abbiamo delle cose naturali, o, per usare termini accettati più recentemente nella filosofia, che la esperienza non sia data dalla natura esteriore lo provano le dichiarazioni riferite qui sopra. A queste possiamo aggiungere le osservazioni che si leggono al § 9, cap. XII, libro IV « per sapere se questo corpo giallo, pesante, fusibile, ch'io chiamo oro, è malleabile, o no, l'esperienza, in qualunque maniera riesca sul corpo particolare, ch'io

esamino, non mi rende certo che sarà lo stesso in ogni altro corpo giallo, pesante, fusibile, eccettuato quello, su cui ho fatto la prova; non essendo questa una conseguenza che in nessuna maniera deriva dalla mia idea complessa. » E un' ultima prova si può desumere dal fatto, che della natura esteriore Locke non è riuscito a dimostrare la esistenza. Che v' abbia conformità fra i modi, in cui ci appariscono le cose e la esistenza delle loro qualità è una persuasione che Locke fonda tutta sulla bontà e saggezza di Dio; ma per quanto abbiamo detto la esistenza reale di Dio non è dimostrata nel *Saggio sull' Intendimento*, ove si tenga conto non di quello, che dice l'autore, ma di ciò che significano le sue dottrine. Laonde il vero ed unico criterio, che il Locke riconosce per acquistare le idee delle cose naturali, è il fatto dell' esistere insieme costantemente diverse idee semplici (IV, XII, 14); come il riferire le mutazioni e le modificazioni, che osserviamo nelle nostre idee semplici, a una causa, è una presunzione nostra, destituita affatto d' ogni fondamento nelle percezioni, che abbiamo (IV, III, § 25; IV, XII, § 9).

Riguardo alle idee matematiche, la certezza della loro verità il Locke la desume dal valore, che esse hanno in quanto sono nello spirito. Anzi ammette con Cartesio che non sarà mai stato possibile a nessuno in vita sua di trovare figure matematicamente, e vale a dire, precisamente ed esattamente veraci. Ciò non significa che le proprietà, che si conoscono del cerchio o d' altra figura matematica, non sien vere anche a riguardo delle cose realmente esistenti; ma le cose reali non entrano in questa specie di proposizioni, e non vi sono considerate se non in quanto convengono con quelle, che sono nella mente del matematico. E al § 15, cap. XII, Libro IV, dichiara mancare a chi non abbia

una idea chiara e perfetta degli angoli ec. ogni attitudine alle conoscenze matematiche, e la idea chiara e perfetta delle figure geometriche essere l'unico mezzo a stabilire le dimostrazioni delle verità matematiche. Ora il Locke per riguardo a questa specie del nostro sapere non ha accettato la dottrina del Cartesio, il quale credeva che con la conoscenza della esistenza di Dio, quale è stata da lui spiegata, si sarebbero evitati i dubbi degli antichi Pirronici nelle verità matematiche (vol. VIII, pag. 282-83). Ma egli si arresta al fatto, che noi conosciamo queste verità matematiche; e della esistenza di queste idee nello spirito, del formare esse l'archetipo, al quale si debbono conformare le cose reali, e che anzi ogni dimostrazione intorno a questo soggetto ha per unico fondamento l'idea chiara e distinta, di ciò il nostro filosofo non dà nessuna spiegazione; come dell'esistere la idea nell'intendimento e della forza irresistibile, con la quale si presenta non reca nessuna spiegazione; sebbene queste affermazioni non sieno conciliabili col principio: la esperienza è il fondamento di ogni nostra cognizione.

Resta la questione delle idee morali, delle quali pare che Locke si sia studiato più a mostrare la origine empirica, dalle due fonti cioè della sensazione esterna e della riflessione, o senso interno, che a spiegarne e dimostrarne il valore. Suo intento principale è quello di dimostrare che le scienze morali possono conseguire una certezza uguale a quella delle matematiche, e per giungere a ciò tenta diverse vie. Nel libro IV, cap. III, § 18 dichiara che la idea di Dio e la idea di noi come esseri intelligenti e ragionevoli, quando sieno chiare al nostro intelletto, potrebbero fornire tali fondamenti dei nostri doveri, e tali regole della nostra condotta, che noi potremmo elevare la

scienza morale al grado delle scienze atte alla dimostrazione. Al § 20 dice di esser sicuro che se gli uomini si volessero applicare alla ricerca delle verità morali con lo stesso metodo e con la stessa indifferenza, con cui ricercano le verità matematiche, troverebbero che le prime hanno legame più stretto l'una con l'altra, che derivano dalle nostre idee chiare e distinte come conseguenze più necessarie, e che possono essere dimostrate d'una maniera più perfetta, di quanto si reputi comunemente. E deplora il desiderio della stima delle ricchezze e della potenza, che spinge gli uomini a sposare le opinioni, che sono alla moda; e inveisce contro i partiti, che obbligano quanti possono aver in loro potere ad abbracciare delle opinioni, senza che quelli possano esaminare se son vere o false; e con poche ma sublimi parole inneggia alla libertà di ricerca, dalla quale soltanto le scienze morali dice che possono sperare nuova luce.

Per questa via Locke ha tentato di mostrare all'ingrosso il valore delle idee morali, delle quali, egli dice, si può ottenere una certezza uguale a quella, che è propria delle scienze matematiche; nel cap. XXVIII stabilisce in che consistano le idee morali e donde abbiano la loro origine.

Al § 5 dello stesso capitolo Locke definisce il bene e il male, considerato moralmente, la conformità o l'opposizione che si trova tra le nostre azioni volontarie e la legge morale. La legge, o la misura di ciò, che si chiama virtù e vizio, e che passa per tale in tutto il mondo, è l'approvazione o il disprezzo, la stima, o il biasimo, che si stabilisce per un segreto e tacito consentimento in differenti società e assemblee d'uomini.... (§ 10). Come nulla è più naturale, che attribuire stima e riputazione a ciò, che

ciascuno riconosce riuscirgli vantaggioso, e di biasimare e screditare il contrario, non può far meraviglia che la stima e il disonore, la virtù e il vizio si trovino d'ordinario da per tutto conformi alla regola invariabile del giusto e dell'ingiusto, che è stabilita dalla legge di Dio.... Per questo quando gli uomini non abbiano rinunciato interamente alla ragione, al senso comune e al loro proprio interesse, al quale sono costantemente attaccati, non possono ingannarsi a tal punto da far cadere la loro stima e il loro disprezzo su ciò, che non lo meriti realmente.

La lode adunque e il biasimo suscitati dalla ragione, dal senso comune e dagl' interessi, il consentimento d'approvazione o di disapprovazione delle azioni, è la legge morale, alla quale si debbono conformare le azioni per esser dette morali e virtuose. Questa è l'origine della legge morale, della misura di ciò, che si chiama virtù o vizio, e dalla quale procedono i rapporti d'istituzione, ossia le leggi civili; comecchè dipendano dalla volontà degli uomini per avere i particolari rassegnato volontariamente al pubblico la disposizione delle loro proprie forze.

Lasciamo di trattare della conformità di questa legge morale alla regola invariabile del giusto e dell'ingiusto, che è stata stabilita dalla legge di Dio (§ 11); ci basti l'assicurazione che per ordinario la stima e il disonore, la virtù e il vizio si trovano per tutto conformi alla regola invariabile del giusto e dell'ingiusto. Ora per Locke questa legge morale ha la sua sanzione in questo consentimento dei particolari; la più gran parte degli uomini si governa principalmente, per non dire unicamente, secondo la legge del costume; e invece di pensare alle leggi di Dio o a quelle del magistrato non pensano se non a ciò, che può ad essi

conservare la stima di quelli che frequentano (libro II, cap. XXVIII, § 12).

Quello, che sovra tutto sta a cuore a Locke, è di mostrare la origine empirica della legge morale, e della nozione, che abbiamo della *rettitudine* morale. Ora poichè questa regola non è se non una collezione di differenti idee semplici, la rettitudine morale, ossia il conformarsi ad essa, non è altro se non disporre l' azione in guisa, che le idee semplici, che la compongono, possano corrispondere a quelle, che la legge esige: per lo che noi vediamo come le nozioni morali terminino a queste idee semplici, che noi riceviamo per sensazione o per riflessione, e che ne sono l' ultimo fondamento.

Noi non esamineremo questo abbozzo di dottrina morale, che è contenuto nel *Saggio sull' Intendimento*, e non poteva essere se non un abbozzo, essendo ufficio principale dell' opera lockiana esaminare fino dove si estenda l' attitudine dell' intendimento e non quello di stabilire i fondamenti della moralità o di esporre un trattato, in cui le varie parti fossero coordinate e determinate con esattezza.

A Locke è sufficiente l' aver riportato alla sensazione e alla riflessione l' acquisto della legge morale, e la nozione della rettitudine morale: v' ha un consentimento generale, con cui si approvano o si biasimano le azioni umane; questa è la notizia, e questa è la sanzione della legge morale.

Ma la questione non è risoluta per Hume, il quale voleva continuare l' opera nelle parti, che a lui fossero sembrate manchevoli, de' suoi predecessori, nell' applicare la filosofia esperimentale ai soggetti morali.

Sia tutto vero che la legge morale abbia la origine puramente empirica tanto per la notizia, che ne acqui-

stiamo, come per la sanzione, con la quale obbliga gli uomini; non si potrà dire che con questo Locke abbia risoluto il problema morale secondo la filosofia sperimentale, vale a dire spiegato come la sanzione della legge possa mostrare la sua efficacia.

E infatti Locke ammette le idee astratte di moralità, come idee di modi misti, vale a dire come archetipi formati dalla mente, ai quali le azioni nostre reali debbono essere conformate.

Lasciamo da parte la questione, che per Hume queste idee astratte non esistono, avendo egli accettato e confortato di nuovi argomenti le osservazioni di Berkeley contro le idee astratte; ma la spiegazione che aveva addotto Locke sul modo, in cui acquistiamo la cognizione, la ipotesi delle idee archetipi, e il modo, in cui sentiamo la obbligatorietà della legge morale, queste erano questioni, che riguardavano la possibilità della stessa filosofia esperimentale, la quale si voleva applicare ai soggetti morali.

Che le idee morali sieno archetipi formati dalla mente Locke lo dice, ma non lo dimostra in nessuna parte; invece quello, che v' ha di più intimo nella natura umana, o per usare le espressioni di Locke stesso, la ragione, il senso comune, gl' interessi, questo è ciò che ci spinge ad approvare o a biasimare certe azioni. Laonde per sapere se un' azione meriterà lode o biasimo non basta il dire, come dice Locke: si paragona la nostra azione con quelle idee semplici che formano la regola morale. Al contrario, poichè la legge morale è determinata dalla lode o dal biasimo, dall'approvazione della ragione, del senso comune e degli interessi, ovvero dall'opposizione, che contro una data azione si leva nella ragione, nel senso comune, nei nostri interessi, non basta il dire quell' idea archetipa servirà

di norma alle nostre azioni. Si dovrà, tutte le volte che siamo per compiere un' azione, ovvero tutte le volte, che si vuol giudicare d' un' azione esser certi, se contro quell' azione si leverà la coscienza pubblica, o se la ragione, il senso comune, gl' interessi faranno plauso.

Ecco adunque che, secondo la definizione del bene morale data da Locke, non è punto vero che idee astratte possano essere la norma alla lode o al biasimo delle azioni; ma ciò, che vi ha di più vitale, ciò che più sensibilmente s' impone alla coscienza pubblica ed anche nell' ordine dei nostri privati sentimenti alla coscienza di ciascuno. Si tratta di stabilire quali sentimenti si ecciteranno, date determinate azioni, una volta cioè, che abbiano avuto luogo altri sentimenti; questa è la cognizione, questa è la sanzione, a cui si riduce la legge morale di Locke. Ora, se la nozione della legge morale e la sua forza obbligatoria si fonda tutta sopra una successione di sentimenti (ed a questo proposito è stupendo il § 12 del cap. XXVIII, del II libro del *Saggio*), è falso il supporre che le idee morali sieno idee astratte. Invece la loro conoscenza e la loro efficacia non si dimostra se non alla guisa, che si fanno manifeste le proprietà, che ascriviamo agli oggetti reali. E se dai fatti particolari possiamo inalzarci alle norme generali (e ciò contro la opinione di Hume), questo, anche secondo la dottrina di Locke, non potrà mai accadere se non in quanto al nostro intendimento, e per mezzo dei sensi, appariscano le modificazioni e i cambiamenti delle idee, e da questo flusso continuo si argomenti che anche in avvenire accadrà lo stesso; cioè che in quella serie, in cui si son presentate una volta quelle modificazioni d'idee, si presenteranno anche nell'avvenire.

Questo aver riposto la origine della cognizione e la sanzione della legge morale nella ragione, nel senso

comune e negl'interessi, in quanto spingono gli uomini ad approvare o a disapprovare certe azioni, toglieva alle dottrine morali quella forma di scienze astratte, alla quale Locke sperava si potessero inalzare. L'aver riposto la forza della legge morale nella lode o nel biasimo della coscienza pubblica significa avere uguagliato il giudizio sulla rettitudine morale ai giudizi, di cui si parla al capitolo XXI del secondo libro; nei quali quello, che è presente alla coscienza, è soltanto il mutarsi e il modificarsi delle idee semplici per mezzo dei sensi. Il supporre che quello, che si vede accadere costantemente, accadrà anche per l'avvenire, e che a queste mutazioni vi debba essere una causa, è un giudizio, che non può esser dato dalla esperienza; è posto e ammesso da Locke, ma non è stato mai da esso spiegato; anzi dalle sue dottrine si rileva evidentemente che non può essere spiegato. E una volta che i giudizi sulla rettitudine morale venivano uguagliati a quelli, che si formano sui dati sensibili pòrtici dalla esperienza, ne conseguiva che di quelli si dovesse dire come aveva detto il Locke stesso di questi (IV, XII, § 9): « la esperienza, in qualunque maniera riesca sopra un corpo particolare, non mi assicura che accadrà lo stesso in altri corpi, per quanto mi appariscano simili le condizioni, se non in quello, in cui ho fatto la prova. »

La spiegazione adunque, che Locke ha dato dell' origine e della sanzione della legge morale, uguaglia i giudizi sulla rettitudine morale ai giudizi sui dati del senso; non reca quindi nessuna certezza: questa è la conclusione, che legittimamente deriva dall' esame del capitolo XXVIII del libro II. Ora poichè l'intento della filosofia inglese a cominciare da Giovanni Locke consisteva, secondo Hume, nell'applicare la filosofia sperimentale ai soggetti morali dopo più di cento anni

che Bacone l' aveva applicata ai soggetti naturali; quando si vede 1° che dalla dottrina di Locke è stato rigettato per opera di Berkeley il presupposto delle idee generali, e quindi non sono ammesse le idee dei modi misti quali archetipi, ai quali si debbono conformare le cose reali, 2° che in Locke stesso l' origine delle idee morali e la sanzione della legge morale sono fatti dipendere dalla considerazione di alcuni modi di agire (la mia azione particolare) con altri modi di agire (la lode o il biasimo del pubblico); e quindi il giudizio sulla rettitudine morale è uguale a quello dall' effetto alla causa, e della esistenza delle qualità in un subietto (giudizi, i quali secondo Locke non derivano in nessuna guisa dalla natura delle nostre idee), qual' è la conseguenza, che si potrà trarre da queste considerazioni?

La conseguenza è che Locke non avendo saputo spiegare i giudizi morali secondo quello, che si era proposto, è riuscito invece, contro quello, che si era proposto, ad uguagliarli ai giudizi della possibilità in alcune cose di andar soggette ai cangiamenti, e della possibilità in altre cose che riescano a produrre quei cangiamenti (II, xxi, § 1), e ai giudizi della esistenza delle qualità nei subietti.

Nel luogo dei *Prolegomeni* altre volte da noi citato, Kant avvertiva contenersi un cenno della divisione dei giudizi in analitici e sintetici nel § 9, cap. iii, Libro IV di Locke; ma aggiungeva esser questo cenno così poco determinato e così poco adoperabile, che non fa meraviglia non ne abbia tratto profitto Hume.

Questo è verissimo; ma se Hume non trasse profitto, come avrebbe dovuto, da questo cenno per istabilire con maggiore nettezza e profondità la distinzione

dei giudizi in analitici e sintetici, ricercandone la spiegazione nella loro originarietà, agevolò la via a questa scoperta, semplificando la ricerca filosofica. Invece di seguire Locke nei tre ordini di cognizioni, 1° idee astratte, che si riferiscono alle sostanze, 2° idee astratte, che si riferiscono alla quantità, e sono gli archetipi, a' quali le figure reali della matematica si debbono riportare, 3° idee astratte morali, alle quali debbono confrontarsi le azioni umane; facendo plauso a Berkeley, perchè aveva rigettato le idee astratte, egli potè ravvisare nella dottrina di Locke la uguaglianza tra i giudizi morali e i giudizi riferentisi a' soggetti naturali, che Locke aveva implicitamente ammessa senza essersene accorto.

Di qui il problema morale, alla soluzione del quale si voleva applicare la filosofia esperimentale, si trovava unito al problema della conoscenza dei dati empirici e naturali; nè era concesso volgersi alla soluzione di quello, senza aver prima risoluto quanto riguarda la cognizione dei dati empirici, dei quali si occupano le scienze naturali. A Hume si riaffacciava nella sua interezza la questione, della quale era gloria del popolo inglese essersi a preferenza proposto lo studio; ma non solo gli si riaffacciava perchè mal risoluta; ma dipendendo dall'applicazione della filosofia esperimentale ai soggetti morali, era necessario rettificare le inconseguenze della dottrina lockiana circa la stessa filosofia esperimentale, era necessario insomma proporsi il problema, che Hume in gran parte si propose, ma doveva essere poi formulato da Kant: com'è possibile la esperienza.

Questa è la origine del *Trattato della natura umana*, che pone il problema generale della cono-

scenza in modo, che la soluzione, che se ne tenta, possa sfuggire alle contradizioni, nelle quali era caduto Locke in quanto da un lato aveva mostrato la necessità e, contro il suo proposito, la originarietà della cognizione, e dall' altro era rimasto ciecamente avvinto a qualcuno dei postulati del dogmatismo empirico precedente.

CAPITOLO III.

La concezione semplice.

I. L'atto primo dell'intendimento; la concezione semplice. — II. L'atto secondo dell'intendimento; l'inferenza dall'effetto alla causa. — III. Origine ed estensione, secondo le vedute di Hume, dell'ipotesi dell'associazione delle idee. — IV. Idee astratte e generali. — V. Spazio e tempo. — VI. Significato della concezione semplice nella dottrina di Hume.

I. Nel capitolo I di questa prima parte abbiamo riportato la esplicita distinzione, che fa Hume, in una nota alla sez. VII della parte III, nel *Trattato della natura umana*, tra gli atti dell'intendimento. È una delle distinzioni più semplici, che sieno venute in mente agli studiosi delle operazioni mentali, e contiene implicitamente la divisione kantiana, che doveva fare epoca nella storia dell'umano pensiero, in giudizi analitici e giudizi sintetici. Secondo Hume o l'oggetto apparisce alla contemplazione; e sia che quest'oggetto di contemplazione apparisca come uno, o come più, sia che noi vi ci fermiamo sopra, o passiamo da uno ad altri, e sotto qualsivoglia forma o in qualsivoglia ordine gli esaminiamo, quest'atto dell'intendimento non va più in là di una concezione semplice; ovvero alla concezione uniamo la credenza e siamo persuasi della verità di ciò, che concepiamo.

Ho detto che questa distinzione degli atti dell'intendimento era la più semplice, ma non ho detto, e non potevo dire che nella nota, in cui viene espressa

più nettamente che altrove, fosse esposta con semplicità e con chiarezza. In questo luogo, come in molti altri, ove tocca della distinzione tra i due atti dell'intendimento, Hume adopera un linguaggio intricato, (e da questa intricatezza ed anche, se si vuole, apparente contradizione di linguaggio, hanno avuto origine le infondate obiezioni di molti critici). Egli è obbligato ad esprimere concetti, i quali non solo diversificano dal pensare comune, ma sono in opposizione diametrale con le dottrine filosofiche, anche di quelle scuole, che fiorivano a' suoi tempi. Così nella sez. VI della parte III, distingue la inferenza dall' effetto alla causa (che è il secondo degli atti dell' intendimento ricordati nella mentovata nota) dalla relazione, che scaturisce dalla considerazione degli oggetti particolari; e certo, se la parola considerazione, confronto, spirito, si prendessero nel significato comune, ci sarebbe occasione a cogliere Hume di frequente in contradizione con se stesso. Però in modo più chiaro e con frasi, che sono più usuali nelle trattazioni filosofiche, in questa VI sezione, della III parte, pone come segno distintivo della separazione tra i due atti dell'intendimento, la concezione semplice e l'inferenza dall' effetto alla causa, che il primo di questi atti implica l' esistenza d'una impossibilità o contradizione assoluta inerente ad ogni altro modo di concepire le cose (è fondato cioè sul principio di contradizione); mentre nel nesso causale non è tolta la possibilità di separare i due termini della relazione, l'uno dall' altro, e di porre in luogo di una idea un' altra qualsiasi idea; vale a dire questo atto dell' intendimento non è fondato sul principio di contradizione.

Ma la nettezza del pensiero di Hume e la profondità delle sue investigazioni si mostra in tutta la sua

luce dal confronto, in cui le possiamo porre con le dottrine delle scuole precedenti.

Prima di tutto la distinzione qui sopra riferita tra gli atti dell'intendimento risale al Cartesio, il quale, nel vol. II a pag. 303 e riferendosi alle *Meditazioni* I e II, distingue le nozioni, che sono nel nostro spirito, dai giudizii, i quali dipendono della volontà, e con i quali ci formiamo le opinioni; e tra le nozioni pone questi atti del pensiero: *cogito ergo sum*, due e tre fa cinque, e l'effetto non può essere maggiore della sua causa. Locke (IV, I, § 2), dice che la cognizione è la percezione del legame di convenienza e di disconvenienza tra alcune delle nostre idee; e nel capitolo XVII §§ 2, 14, 17 si conforma alla dottrina di Cartesio ed anche previene la dottrina di Hume nella distinzione dell'atto, con cui si percepisce la convenienza o la disconvenienza di una o più idee, e il giudizio, al quale si presta l'assentimento per aver osservato di frequente e ordinariamente la convenienza o la disconvenienze fra più idee. Hume aveva trovato questa distinzione non esattamente determinata nè circa alla formazione, nè circa al valore; e seguendo interamente la dottrina di Cartesio e di Locke intorno ai giudizi analitici, da questi distacca l'atto del nesso causale e ne pone il fondamento in un sentimento, che è la volontà di Locke, un certo pensiero del mio spirito (IV, X, § 18), sentimento compreso da Hume sotto il generico nome di percezione.

È poi da notarsi quanto Locke aveva affermato esser necessario per conseguire la certezza nelle nostre cognizioni, e cioè che dobbiamo avere idee determinate; aggiungendo che le idee debbono rispondere ai loro archetipi perchè la cognizione divenga reale, e riponendo in tal guisa la certezza della nostra cognizione nella considerazione delle nostre idee, senza

darsi tanta pena della esistenza reale delle cose; poichè la maggior parte dei discorsi, sui quali si aggirano le dispute di coloro, che pretendono di non pensare ad altra cosa, se non alla ricerca della verità e della certezza, non sono nel fatto se non proposizioni generali, nelle quali la realtà non entra per nulla. E a prova di queste ultime osservazioni adduceva l'esempio delle matematiche, lo studio delle quali non riguarda per nulla la esistenza delle figure; dacchè le dimostrazioni dipendono dalle idee, che i cultori di queste discipline hanno nel loro spirito; e non monta che il quadrato o il cerchio esistano realmente o no nel mondo: e anche adduceva l'esempio dei discorsi morali, i quali non hanno dipendenza dalla vita degli uomini e dalla esistenza che abbiano nel mondo le virtù, delle quali trattano; non essendo meno conformi alla verità gli *Uffici* di Cicerone, perchè non v'ha persona al mondo che ne pratichi le massime, e regoli la sua vita a norma dell'uomo dabbene, quale Cicerone ce lo descrive, e che non esisteva se non nella idea, quando lo descriveva (IV, IV, § 8). Queste osservazioni di Locke, che riguardano le idee generali, e la rispondenza delle idee a'loro archetipi e alle nozioni, che ne abbiamo, non potevano essere accettate da Hume, il quale con Berkeley aveva negato le idee astratte; e però il criterio per conoscere la verità rimaneva per Hume quello stabilito da Locke in sul principio di questo paragrafo; e cioè che le idee, che abbiamo, sieno determinate. Questo è l'unico criterio, che emerge dalle contradizioni, nelle quali s'imbatte la teoria di Locke per volere, senza poterci riuscire, accordare il valore delle idee con la supposta origine empirica di esse; nell'apparire delle idee a somiglianza dello splendore di una bella giornata consiste la loro

chiarezza e la loro certezza. L'idea agisce in un modo irresistibile; lo spirito, appena la vede, l'appercepisce per una semplice intuizione, senza l'intervenzione d'altra idea; e questa specie di cognizione è la più chiara e la più certa, di cui la debolezza umana sia capace. Questo scriveva Locke nel più volte citato § 1 del capitolo II, libro IV; ma dall'esame, che abbiamo fatto della teoria lockiana, apparisce che propriamente in questa dottrina, ove si voglia essere coerenti al complesso delle questioni esposte ed esaminate, non si tratta soltanto di una maggiore o minore chiarezza, d'una maggiore, o minore certezza, ma dell'unica chiarezza, dell'unica certezza, che sia conseguibile dallo spirito umano.

La vera cognizione, che l'uomo possiede, è la intuitiva, nella quale è impossibile allo spirito, che possiede la facoltà della percezione, il dubbio, com'è impossibile all'occhio, che può percepire il nero e il bianco, di dubitare se quest'inchiostro è nero, e se questa carta è bianca (IV, II, § 5). Alla chiarezza e alla certezza di questa percezione si uguaglia la prima specie di convenienza, o di disconvenienza, tra le quattro che Locke annovera, e che è la *identità* e la *diversità*, per la quale lo spirito, allorchè ha qualche sentimento, o qualche idea, percepisce le idee, che ha, e inquanto le appercepisce, vede che ciascuna è in se stessa; e di qui appercepisce anche la loro differenza, e che l'una non è l'altra (IV, I, § 4). Qualsiasi altra specie di cognizione, ove questa convenienza o disconvenienza delle idee non apparisca immediatamente, e cioè per l'atto, con cui si percepiscono, sebbene possa essere certa, non ha però una evidenza così forte, nè così viva, nè si fa ricevere così prontamente, come la conoscenza intuitiva. Ma perchè anche questa specie di cognizione

possa venire accettata come certa, Locke ammetteva necessario che nella dimostrazione ogni grado di deduzione abbia una evidenza intuitiva. Di guisa che per fare una dimostrazione, è necessario di percepire la convenienza immediata della idea media, per cui si riconosce la convenienza o la disconvenienza di due idee, che si esaminano, e delle quali l'una è sempre la prima e l'altra l'ultima, che si enunciano (IV, II, § 7). Per Locke adunque la cognizione dimostrativa era la intuizione di tre termini, invece di due, alla quale competeva la certezza in proporzione alla evidenza intuitiva, con la quale quei termini erano percepiti; e rigettava come falsa la opinione delle scuole che il ragionamento avesse per fondamento alcune massime, dalle quali come *ex praecognitis et praeconcessis* debba scaturire la evidenza e la certezza delle conseguenze (§ 8). E sebbene non concordi con la opinione comunemente ricevuta nel concedere il privilegio alle idee di numero, d'estensione e di figura, che la convenienza o disconvenienza di esse possa essere percepita intuitivamente, e più tosto attribuisca a difetto nei metodi e a mancanza di applicazione per parte nostra che a difetto di evidenza nelle cose la supposizione che la dimostrazione abbia poca parte negli altri rami del conoscere, oltre alle scienze matematiche; pure conclude essere possibile la cognizione intuitiva soltanto a riguardo di quelle idee, delle quali il nostro spirito può appercepire la convenienza o la disconvenienza immediata, e la dimostrazione a riguardo di quelle questioni, nelle quali può percepire la convenienza, o la disconvenienza di certe idee con altre idee medie (§ 9). Questa facoltà di percepire la convenienza o disconvenienza di certe idee con altre idee medie, Locke la chiama sagacità, una concezione, cioè, più pronta e più

estesa di quanto suole accadere comunemente per l'atto della intuizione o della percezione d'identità e di diversità; ma la differenza tra queste operazioni dell'intendimento non l'attribuisce alla natura diversa delle cognizioni, come si ammetteva nelle scuole, ma alla più o meno perfetta qualità della concezione, a un grado maggiore o minore di complicazione tra gli oggetti percepiti, l'intervenzione d'uno dei quali può servire, in qualità di misura comune, a mostrare la convenienza o la disconvenienza degli altri due, che sono nella nostra percezione.

Da queste esplicite dichiarazioni di Locke, le quali sono ripetute nel capitolo xvii del IV libro e son conformi alla costante dottrina del *Saggio sull' Intendimento*, che nelle nostre cognizioni non havvi nulla di più, di quanto è contenuto nelle idee ricevute per la sensazione e per la riflessione, Hume coglie argomento a prendere per così esprimermi, Locke in parola. E ciò nell'intento di poter concludere che una parte delle nostre cognizioni, l'atto primo dell'intendimento, è la pura concezione, della quale il valore, la forza irresistibile, la efficacia dimostrativa non dipende dall' essere uno o diversi gli oggetti della nostra percezione, ma dal partecipare, l'uno o i più degli oggetti, di quella chiarezza e certezza, che è propria della cognizione intuitiva, dal potersi l'uno o i più oggetti ridurre alla evidenza, che è propria della intuizione, o della concezione. Quindi la distinzione di questa specie di operazioni intellettuali in concezione, giudizio, ragionamento è una reliquia della scolastica; e Locke, che ha conservato questa distinzione, non ostante avesse dimostrato che il giudizio d'identità e di diversità s'immedesima con l'atto della percezione, e il ragionamento col giudizio d'identità e diversità, in quanto conservava questa distinzione, in-

dulgeva all'uso tramandato dalle Scuole. Le operazioni intellettuali di questa specie, che si possono designare col nome di concezione semplice, provengono dall'esame degli oggetti particolari (sez. vi, parte III, libro I del *Trattato della natura umana*); dipendono interamente dalle idee, che esaminiamo. L'algebra e l'aritmetica sono la sole scienze, nelle quali noi possiamo concatenare dei ragionamenti, con un certo grado di complicazione, senza perder nulla di esattezza e di certezza; poichè noi siamo in possesso di una misura comune precisa, per la quale noi giudichiamo dell'uguaglianza e delle proporzioni dei numeri; e secondo che corrispondono o no a questa, noi determiniamo le loro relazioni senza nessuna possibilità d'errore (ivi, sez. i, parte III). Quest'atto dell'intendimento è fondato sul principio di contradizione, e non trae la sua evidenza e la sua certezza se non dalla idea, quale esiste nell'intendimento, e non ha altro valore se non quello, che ha ciascuna idea, in quanto è percepita e concepita.

In verità tutta l'opera di Locke si riduce a questo, a dimostrare, o più tosto a riconoscere che la idea, in quanto esiste nell'intendimento, è chiara e certa; e che i giudizi e i ragionamenti, in quanto si possono ridurre alla idea, quale esiste nell'intendimento, sono chiari e certi; sebbene i ragionamenti richiedano per parte nostra più fatica e maggiore attenzione. A questo resultato perviene ponendosi in contradizione col puro empirismo, che egli si figura di poter sostenere e mantenere contro le dottrine cartesiane; e sotto questo rispetto ha reso un grande servizio alla scienza accettando la irritrattabilità e la forza irresistibile dell'idea, che secondo il puro empirismo non si sarebbe potuta accettare, e combattendo le con-

seguenze del razionalismo cartesiano. Ma per questo secondo rispetto abbiamo veduto le contradizioni nelle quali Locke è caduto per aver dato alla percezione dei nostri atti un doppio significato; una volta paragonandola alle impressioni, che abbiamo delle cose esterne, un'altra volta ponendola a fondamento della dimostrazione della esistenza di Dio. E come questa dimostrazione della esistenza di Dio la fondi, contradicendosi nel modo più aperto, sopra il principio di contradizione e uguagliandola alle dimostrazioni, che possiamo dare delle verità matematiche, lo abbiamo ancora veduto. Per cui questa parte delle sue dottrine cadeva per le incertezze, in cui si mostra avvolto quest'insigne pensatore; che al rigore e all'esattezza delle scienze voleva accoppiare la sincera espressione dell'intime sue persuasioni, e tra queste primeggiava la profonda sua persuasione della esistenza di Dio. Oltre a questo il proclamatore della tolleranza religiosa e della libertà civile, il savio consigliatore di Guglielmo III si proponeva di collocare le scienze morali sul piede stesso delle scienze, a cui non si negava da nessuno la maggiore evidenza e la più stabile certezza, quella cioè che è propria delle scienze matematiche, fondata sul principio di contradizione, com'egli riteneva. Ma questa uguaglianza fra le due parti diverse del nostro sapere non è riuscito mai a dimostrarla, per quanto ne parli con la maggior sicurezza e non dubiti mai che vi possa essere nessuna difficoltà a dimostrarla. Più tosto per quello, che riguarda le verità morali, le assomiglia nel procedimento logico alle verità, che si possono stabilire circa gli oggetti della esperienza, come abbiamo osservato nel capitolo precedente; e la supposta uguaglianza fra le scienze matematiche fondate sul principio di contradizione e le verità morali rimane in

tutto il *Saggio sull'Intendimento* una promessa ed un desiderio. Per questo adunque io dicevo che il merito di Locke consiste in questo: nell'avere determinato a quali soggetti si estenda il ragionamento fondato sul principio di contradizione, e nell'aver dimostrato che la verità, che si può conseguire in tutti i nostri ragionamenti, almeno secondo la sua opinione, in quanto supponeva le verità matematiche derivare dalla convenienza d'identità, è quella propria delle idee in quanto esistono nell'intendimento. Quando Hume adunque distingue gli atti dell'intendimento, e all'atto dell'intendimento, che chiama concezione semplice, riporta la contemplazione delle idee, i giudizi e i ragionamenti, con questo non fa altro, se non esprimere in modo esplicito e definitivo quello, che Locke aveva detto non meno chiaramente ed esplicitamente, sebbene in mezzo ad altre affermazioni e mescolato con altre dottrine, che avrebbero potuto far sospettare della esattezza delle sue opinioni. L'atto della semplice concezione di Hume è la evidenza e la certezza della cognizione intuitiva di Locke, in quanto apparisce nella sua immediatezza o della cognizione, in quanto a questa immediatezza è ri portata in virtù dell'idee medie. Ponendo in tal guisa la questione, cioè rigettando la nomenclatura e la distinzione delle varie operazioni dell'intendimento, qual'era stata ereditata dalle scuole, Hume otteneva il vantaggio di schivare la contradizione esistente in Locke tra la origine puramente empirica della cognizione e il suo valore necessario e universale in quanto esiste nell'intendimento, in quanto è oggetto dell'intendimento; e l'altra contradizione, non meno rilevante, tra l'ammissione delle idee generali e astratte e l'affermazione che ciò, che è nell'intelletto, è contenuto nelle idee ricevute per la sensazione e la riflessione.

Riguardo alla quale ultima contradizione esistente in Locke per l'ammissione delle idee generali, non ostante la supposta e affermata origine delle cognizioni dalla esperienza, piacemi qui rilevare un' altra inesattezza, nella quale è caduto Locke, giacchè siamo qui a parlare della cognizione in quanto è chiara, certa e può essere fondamento della scienza. Nel riferire la dottrina di Locke intorno al ragionamento, e nell'osservare ove, secondo questo filosofo, risieda la chiarezza e la evidenza della dimostrazione, abbiamo notato che la dimostrazione, per essere certa, non deve nè può avere altro fondamento se non sulla intuizione, cioè sulle idee semplici, che si percepiscono nella sensazione e nella riflessione, o, per meglio dire, all'occasione della sensazione e della riflessione. Quindi è falsa la dottrina delle scuole che vi abbiano delle massime, dalle quali, come *ex praecognitis*, *et praeconcessis* possono derivarsi le conseguenze; il vero invece per Locke è questo, che ogni idea, la quale non è evidente di per se stessa, non può divenir tale se non in quanto si può riportare o immediatamente, o per idee medie, a una idea, che si percepisce, ed in modo che ogni grado, che produce la cognizione, in quanto si ha ricorso alle idee medie, abbia una certezza intuitiva. Laonde nessun ragionamento nè pure per Locke ha valore, se non in quanto ciascuna idea, che è soggetto del nostro esame, sia identificata con altra idea percepita immediatamente. Da questo rigore, che Locke esige nelle dimostrazioni, nascono due conseguenze: 1ª che anche per riguardo alla certezza della cognizione le idee generali, che Locke ammetteva, nel modo e per le ragioni, per cui le ammetteva, sono inutili e di nessuna applicabilità; 2ª che ciò, che si chiama ragionamento non è se non uno scorrimento da un' idea

all'altra, un riportarsi di un'idea sull'altra: la prima conseguenza fu tratta da Berkeley, e fu il fondamento alla costui negazione del mondo sensibile; l'altra fu tratta da Hume, e dette origine alla spiegazione delle operazioni dell'intendimento, contenuta nel *Trattato della natura umana.*

Ripetiamo intanto che il primo degli atti dell'intendimento, riconosciuto da Hume consiste nella concezione, o contemplazione dell'idea, nella quale i rapporti, in cui questa si può mostrare, danno origine alla contemplazione, al giudizio, al ragionamento, ma hanno valore soltanto per la forza irresistibile, in cui è proprio dell'idea presentarsi allo spirito. E però tutto il significato di questo atto, nelle sue varie manifestazioni designate dai logici col nome di giudizi e di ragionamenti, non dipendendo se non dal ricorrere di ciascun termine sull'altro, che è immediatamente percepito, Hume si è avvisato di abolire la distinzione e la nomenclatura ereditata dalle scuole. E cio nel fine di evitare le contradizioni esistenti in Locke per la supposizione, che le idee ci sieno fornite dai sensi esterni o dal senso interno, e per evitare le altre contradizioni derivanti dall'ammissione delle idee generali. Ripetiamo ancora che questa dottrina, che la certezza è unicamente derivabile dal ricorrere dei termini in questione sui termini di evidenza intuitiva era ciò, che di buono e di vero rimaneva nella dottrina di Locke, detratte le idee generali, che Berkeley aveva dimostrate insostenibili, e lasciata da parte la questione della origine della cognizione, nella quale Locke era rimasto peccatore impenitente, anche dopo che aveva accettate le conseguenze della intuizione cartesiana, o almeno alcune di queste conseguenze.

Ma per quanto possa essere grande il merito di Lo-

cke nell' avere avvertito, almeno approssimativamente, fin dove si estenda il campo, che le scienze possono percorrere, fondate sul principio di contradizione; e di ciò gli dà lode Kant paragonando il suo tentativo ai falsi supposti di Wolff e di Baumgarten; benchè sia vero quanto osservava recentemente il nostro illustre Spaventa che Locke è uno dei precursori di Kant, almeno quanto Hume; ciò non ostante egli non ha conseguito quello, che era l' intento generale della filosofia inglese, e particolare dell' intemerato cittadino, che aveva sofferto la miseria e l' esilio per la libertà politica e religiosa. Al § 6, cap. III, libro IV, disperava che la filosofia esperimentale sulle cose fisiche potesse pervenire a una cognizione scientifica, perchè noi non abbiamo idee perfette e compiute nè pure dei corpi, che sono più vicini a noi, e più a nostra disposizione; cioè perchè in queste materie non si può procedere da termini meno chiari su termini certi di evidenza intuitiva, mediante il principio d' identità; e per questa sua sfiducia nelle scienze esperimentali, a cui contradicevano la gloria immortale del suo amico Newton, e le scoperte di Galileo e di Klepero, e il vanto maggiore dell' epoca moderna, e i suoi principii stessi filosofici, affermava che le scienze morali al pari delle scienze matematiche dovessero fondarsi sul principio d' identità. Ma come alle sue supposizioni e alle sue costanti affermazioni contradicesse la sua stessa dottrina, lo abbiamo veduto nel capitolo precedente. Se nel capitolo, ove parla delle cognizioni morali, vi ha qualche cosa di sicuro, e che si possa considerare come fuori di ogni dubbio, è che dei rapporti tra le azioni e la lode o il biasimo noi acquistiamo cognizione al modo stesso, in cui conosciamo gli avvenimenti; e perciò delle verità morali abbiamo quella co-

gnizione stessa, che abbiamo degli oggetti, che cadono sotto i nostri sensi. E in tal guisa se è vero, come diceva Hume, che Locke sia stato il primo ad applicare la filosofia sperimentale ai soggetti morali, non è men vero che egli non è riuscito nel suo intento. Egli ha spiegato le operazioni dell'intendimento, mostrando in che consista e donde derivi la certezza del nostro sapere; ma poichè questa certezza non può essere partecipata alle cose fisiche, poichè con le parole stesse di Locke si può dimostrare, per quanto ciò sia contrario alle sue intenzioni, che della relazione tra le azioni e la lode o il biasimo si viene a notizia a quel modo stesso, per cui si conosce il succedersi degli avvenimenti, ne viene di conseguenza che nè pure ai soggetti morali si può partecipare quella certezza, che Locke reputava conseguibile dalla debolezza umana.

Provvedere a questo difetto, riparare a questo mal'esito delle investigazioni filosofiche di Locke fu l'intento di Hume; e poichè la parte vera, accettabile e destinata a rimanere nella storia, del *Saggio*, era stata in certa guisa compendiata in quel primo atto, riconosciuto proprio dell'intendimento, e cioè nell'atto della concezione semplice; così da quella legge stessa, che, tolte di mezzo le molteplici contradizioni, sorge quasi fuori da tutto il sistema di Locke, fece derivare il secondo degli atti, che esso riconosceva all'intendimento, l'inferenza dall'effetto alla causa. Più tosto che spiegare l'atto della concezione semplice noi abbiamo finora indicato per quali ragioni a questo riducesse Hume le varie e molteplici operazioni, con le quali i logici spiegavano la formazione delle scienze; e invero quest'atto primo dell'intendimento riguardava nel concetto di Hume il passato della filosofia. Indichiamo ora per quali vie Hume sia venuto a concepire, come distinto

da quel primo atto, l'inferenza dall'effetto alla causa, quest'atto dell'intendimento, che doveva riguardare l'avvenire della filosofia; questo problema, dalla soluzione del quale, come ha detto Kant, doveva dipendere l'essere o il non essere della filosofia.

II. Kant ha osservato che dall'indizio, dato da Locke al § 10, capitolo III, libro IV della distinzione dei giudizi in analitici e sintetici, nè pure Hume ha preso argomento a determinare la necessità dei giudizi sintetici *a priori;* ed ha perfettamente ragione. Altri luoghi del *Saggio sull'Intendimento* avrebbero mostrato anche più apertamente questa necessità dei giudizi sintetici *a priori* per ispiegare la esperienza, e segnatamente il paragrafo 1 e 4 del capitolo XXI, libro II. Ivi si legge che delle cose esteriori nulla si conosce, se non le mutazioni, le quali ci appariscono per mezzo dei sensi, e si aggiunge espressamente essere una conclusione dell'intelletto quella, per la quale si afferma doversi ammettere in qualche parte una potenza, che produce il flusso perpetuo dei cangiamenti, e una disposizione nelle cose a riceverli. Nulla di più chiaro si poteva dire di quanto qui ha espresso Locke, per mostrare che il principio di causa non poteva dedursi dal continuo flusso dei cangiamenti nelle cose, ma doveva esser posto dallo spirito. Ma questa esplicita dichiarazione viene come infirmata, in quel contrasto, in cui si trovava la mente di Locke, tra l'empirismo Baconiano e l'intuizione Cartesiana, da altre espressioni. Così al § 1 la conclusione che effetti simili proverranno da cause simili, o, come si esprime Locke, che cangiamenti, i quali si son visti accadere costantemente, avverranno anche in seguito, prodotti da uguali agenti e per somiglianti vie, è fondata puramente sul fatto dell'alterazione delle idee semplici; e al capitolo XXIII, ove si parla delle idee di so-

stanza, sebbene si faccia menzione di una inettitudine per parte nostra a imaginare la esistenza per sè dei complessi d'idee semplici, pure il fondamento a concepire come sostanze questi complessi d'idee viene stabilito nell'abitudine di vederle andare costantemente insieme. E in tal guisa la possibilità della esperienza veniva spiegata col fatto che esiste la esperienza, non essendo ancora sorto Kant a togliere questo circolo vizioso e a determinare le due questioni: *quaestio juris et quaestio facti.*

Ora, io diceva, che il filosofo di Koenigsberg aveva perfettamente ragione ad affermare che nè pure Hume dalle difficoltà, in cui si era incontrato Locke per riguardo al fatto della esperienza, aveva tolto argomento a riconoscere la necessità dei giudizi sintetici *a priori.* Più tosto Hume, il quale aveva accertato le inemendabili inesattezze del *Saggio*, ove si eran volute, *undique collatis membris*, salvare le verità morali e la certezza della esistenza nostra e di Dio dalla ruina del puro empirismo, più tosto Hume imaginò si potesse nell'empirismo stesso ritrovare la spiegazione del principio di causa, invece di riguardare ai fuggevoli indizi lasciati da Locke sulla necessità dei giudizi sintetici *a priori.* E ad attenersi a questa via lo consigliavano le stesse contradizioni di Locke, e le conseguenze, che dagli errori di Locke aveva tratto il Berkeley. Veramente e da quelle contradizioni e da quelle fallaci conseguenze sarebbe emerso il valore assoluto del pensiero; di questo però Hume, perchè non pensò a rendersi ragione della forza irresistibile della idea, non volle in nessuna guisa rendersi conto; come non seppe vedere le conseguenze del problema, che si era proposto, e che sempre più chiaramente s'imponeva alle menti. Ricerchiamo adunque come dalla posizione, in cui si trovava Hume per ri-

spetto a Locke e a Berkeley, potesse risalire alla determinazione di un atto dell'intendimento, che fosse diverso dall'atto della concezione semplice, e come potesse cotanto illudersi da reputare la inferenza dall'effetto alla causa, fondata sull'abitudine, più forte di ogni altro ragionamento e più persuasiva delle prove ottenute con l'aiuto delle idee medie. Osserveremo intanto qui di passaggio che questa fiducia mostrata da Hume negli atti dell'intendimento, ove si abbia riguardo alle espressioni, che adopera, è ben lungi dal giustificare la taccia di scettico, di che viene comunemente accusato: egli aveva della efficacia e del valore del pensiero quella stessa certezza, che ne aveva potuta avere Locke, e anche prima di lui Cartesio in quanto alla evidenza, con cui la idea apparisce nell'intendimento; e riguardo alle cognizioni, che si possono avere della esperienza e delle dottrine morali, si confidava di poter ritrovare un metodo, che le rendesse così chiare e così certe, che potessero uguagliare, anzi superare per la forza persuasiva le cognizioni della concezione semplice.

Ma per poter comprendere il significato della dottrina di Hume sull'intendimento, bisogna farsi prima una ragione dell'intento, che egli si proponeva, e di ciò, che, al punto, a cui era pervenuto l'empirismo inglese, potesse voler dire l'applicazione del metodo esperimentale ai soggetti morali. Come abbiamo veduto, parlando nel capitolo precedente delle dottrine di Locke, questi si era proposto di dare una soluzione ai problemi speculativi, non accettando se non quello, che è contenuto nelle percezioni ricevute per mezzo delle sensazioni e delle riflessioni. Ma al buon esito del suo intento facevano ostacolo due preconcetti, che dominavano la sua mente: 1° la persuasione che al subiettivismo intuitivo di Cartesio fosse da contrapporsi l'empirismo

inglese; 2° l'altra persuasione che ai principii di morale e di convivenza civile fosse necessario fondamento la certezza della esistenza di Dio. Laonde egli accoglie tutto il complesso delle persuasioni volgari corrette dal metodo induttivo e dalla distinzione delle qualità dei corpi in primarie e secondarie, e presuppone, quale postulato alle ricerche speculative, la esistenza delle cose, dell'anima e di Dio; e non nel senso, in cui giudicava dovessero essere ammesse anche Cartesio, nè con la esatta distinzione, che poi Hume avrebbe stabilito tra la condotta usuale della vita e la ineluttabile necessità della speculazione, ma come condizioni della possibilità della esperienza. Ma a questa condizione preliminare della esperienza facevano apertamente contrasto le affermazioni, che noi non conosciamo se non per mezzo delle idee; anzi che lo spirito non ha altri oggetti de' suoi pensieri e de' suoi ragionamenti, se non le idee, e che tutta la nostra cognizione s' aggira sulle idee; e che la forza irresistibile di ogni nostro sapere risiede unicamente nelle idee, in quanto queste esistono nell' intendimento. A queste affermazioni poi ed al presupposto della esistenza delle cose esteriori e dell'anima faceva un nuovo contrasto il doppio significato delle percezioni dei nostri atti, in quanto, da un lato si uguagliavano a tutte le altre percezioni, nelle quali nulla vi poteva essere di chiaro e di certo, se non la idea esistente nell' intendimento, e d'altro lato si ponevano a fondamento della dimostrazione della esistenza di Dio, per istabilire di poi la saggezza e bontà di Dio, quale giustificazione della persuasione della esistenza delle cose.

Di queste contradizioni, che sono contenute nel *Saggio* lockiano, Berkeley vide soltanto una parte; e negò che le persuasioni volgari, anche corrette dal

metodo baconiano e dalla distinzione delle qualità in primarie e secondarie, potessero valere di condizione alle investigazioni speculative; ma con ciò non si sottrasse a quel circolo, in cui era caduto Locke, di spiegare, cioè, la esperienza con la esperienza. Soltanto per l'indole propria del suo animo e del suo ingegno assottigliò la qualità delle condizioni preliminari alla spiegazione della esperienza, la rese, per così dire, diafana, trasportandola dall'ordine dei fenomeni sensibili all'ordine delle attinenze causali. Negò la esistenza delle qualità primarie, e nel capitolo precedente noi abbiamo veduto come, anche secondo le dottrine del *Saggio,* non fossero sostenibili; ma cadde esso pure in nuove contradizioni argomentando dai dati empirici, quali essi si fossero, la esistenza della potenza pensante, che fosse la causa e il soggetto delle apparenze percepibili.

Rigettare quest'ultima contradizione pur mantenendo il valore al nesso causale e quindi alle scienze morali fondate, come le scienze d'osservazione, su questa attinenza, e un valore, che uguagliasse le cognizioni ottenute con l'atto della concezione semplice, anzi superasse in forza persuasiva quelle tra le idee di questa specie, che si ottengono con la intervenzione delle idee medie, tale era lo intento di Hume. L'ardore, che mostra contro gli errori dei filosofi, i quali perdono il cammino della verità per lasciarsi trasportare dalla forza e vivacità della immaginazione, e contro la superstizione, che ci conduce in un mondo strano e diverso dall'usuale; l'ambizione che sente di additare un nuovo indirizzo alle speculazioni della filosofia, la necessità che prova di consacrarsi a questa specie d'investigazioni, sono argomenti sufficienti del desiderio vivissimo, che aveva Hume di stabilire un sistema, o per

lo meno un complesso di opinioni atte a sodisfare lo spirito umano, e a sostenere la prova della critica più severa. Accusarlo di scetticismo, perchè sorgeva a combattere le contradizioni di Locke e di Berkeley, sarebbe lo stesso che accusare di cecità colui, che ha la vista più acuta e vede quello che gli altri non vedono. Laonde a rispetto di questo filosofo la opinione comune, che lo taccia di scettico, si è comportata alla stessa guisa, in cui per rispetto al Galilei si comportava il Cremonini. Questi non voleva avvicinare gli occhi al canocchiale, che alla mente del filosofo Linceo disvelava le nuove scienze, perchè preferiva rimaner confitto negli antichi errori: i filosofi Scozzesi, e quanti gli hanno seguìti, preferivano gli errori del dogmatismo volgare, e condannavano come orbo colui, che ne avea mostrate le basi vacillanti.

Poichè, riconosciuto che delle cose sensibili non si può avere una certezza, se non desumendola dalla certezza, che abbiamo della esistenza di Dio e de' suoi attributi; riconosciuto che della esistenza di Dio noi non possiamo avere una dimostrazione, se non in quanto si può addurre la dimostrazione della esistenza di noi, come potenza pensante, mentre della potenza non si può avere nessuna idea pei modi, coi quali possiamo pervenire alla cognizione (ved. Locke, II, XXII, § 11); che cosa rimaneva di tutto quello stupendo lavorio mentale, in che si erano affaticate le più nobili intelligenze della Inghilterra, se non la idea, la quale si presenta con forza irresistibile all'intendimento? Questo era il fatto ineluttabile, su cui Hume poteva sperare, che fosse da fondarsi quel complesso di opinioni, che potesse contrapporsi alla vivacità della immaginazione degli uni, e alla disposizione al misticismo degli altri; questo è il fatto, su cui doveva dipoi inalzarsi la Critica della Ragion Pura.

Nè d'altra parte si riprometteva l'acuto pensatore di pervenire ad una teoria perfetta e compiuta, ma soltanto di poter concorrere un poco all'avanzamento della conoscenza e di segnalare più nettamente i soggetti, i soli, sui quali c'è da sperare la certezza e la convinzione. Nè io intendo affermare che Hume abbia evitato, e lo vedremo a suo luogo, patenti contradizioni, e la principale, notata da Kant, di spiegare anch'egli la esperienza per mezzo della esperienza. Prendendo, come Locke, a metodo delle sue investigazioni la filosofia sperimentale, egli evitò di proporre le esistenze esterne, i nostri organi e il sentimento interno, come condizioni preliminari della esperienza: accettando da Berkeley la negazione delle idee astratte, evitò il costui errore di non dare valore se non al dato percettivo, e poi applicarlo ad oggetti, ai quali non si estende il dato percettivo, a dimostrare cioè la esistenza della causa e del soggetto delle percezioni. Quindi come aveva concluso giustamente il Berkeley che il dato percettivo non si riferisce alla esistenza esterna delle cose, così con ugual ragione e con lo stesso diritto poteva e doveva concludere Hume che nè pure si può riferire al soggetto pensante nè alla causa delle percezioni. Non è colpa di Hume se i preconcetti di Locke e l'indole mistica di Berkeley inducessero questi filosofi ad accettare come irrefutabile la idea, quale esiste nell'intendimento e ad aggiungere poi a questa idea, con manifesta contradizione, la relazione di effetto a potenza; nè è colpa di lui se il procedimento speculativo contrasta al dogmatismo volgare.

La causa degli errori, in cui s'avvenne Hume, consiste nel non avere esso ravvisato, come poi fece Kant, accanto al fatto innegabile, ineluttabile, la *quaestio juris*, nel non avere cioè analizzato questo fatto,

nel non avere esaminato a quali condizioni poteva esistere. E quindi, come abbiamo detto in altro luogo, se Hume ha un peccato, non è quello di avere combattuto in favore dello scetticismo, ma di essere stato troppo dogmatico, di avere cioè accettato un fatto, senza esaminarlo, senza analizzarlo. E il fatto, che Hume accetta, e non analizza, è la percezione nel suo duplice aspetto di forte e debole; l'esame della quale, spogliata dalle attinenze, in cui la colloca il dogmatismo volgare, e dal contenuto, che, in contradizione alle loro stesse dottrine, ci avevan posto e Locke e Berkeley, dev'essere il fondamento alle spiegazioni delle operazioni intellettuali. In questo sistema, conviene che fino da ora non si nasconda questo fatto, nel sistema escogitato da Hume, e a cui si perviene con l'ammissione del semplice dato della percezione, l'autore non si contenta di negare la esistenza del nostro essere, delle cose esterne e di Dio, quale condizione preliminare al fatto della esperienza. Se si vuole essere giusti estimatori delle dottrine filosofiche, nei sistemi di Locke e di Berkeley il tarlo roditore, per così esprimermi, e cioè l'errore fondamentale è l'applicazione del principio di causa accettato dogmaticamente alle ricerche speculative, è il principio di causa, che preesiste ad ogni investigazione e la dirige e la determina; e nei sistemi di questi due filosofi sovrasta e domina, per usare la frase dello Schopenhauer, come il fato degli antichi sovrastava e dominava sugli avvenimenti. Ora, io diceva, non solo nel sistema di Hume è stato stabilito che ogni concezione speculativa riesce ad un circolo vizioso, quando sia fondata sul principio di causa, quando questo principio sia accettato dogmaticamente, com'era stato accettato da Berkeley, da Locke e da Hobbes, ma è dimostrato altresì che la ragione umana non può in nessun

modo pervenire alla certezza sulle questioni, che riguardano la esistenza, com'è intesa nel dogmatismo volgare, sia pure corretto secondo le dottrine di Bacone, di Locke e di Berkeley. Laonde nelle dottrine di Hume quello, che rimane, è la pura idea, è la idea, quale ci apparisce in modo ineluttabile nella sua doppia forma di forte e di debole, di cui possiamo avere certezza; e tutto ciò, che pensiamo, è una specie di teatro, in cui le percezioni fanno successivamente la loro apparizione, senza che noi sappiamo nulla del luogo, ove queste scene sono rappresentate, o dei materiali, di cui questo teatro è composto.

Questa negazione, a cui conduce il sistema di Hume, è una delle cause, per le quali è stato accusato, e, nella stessa Inghilterra, lasciato per molto tempo da parte, come scettico. Non si può nè pure nascondere che a malgrado di questo sforzo, che fa la mente per seguire nei loro coordinamenti le idee e le percezioni, astraendo dalle persuasioni più radicate circa la esistenza degli esseri, nè pure Hume riesce a spiegare la esperienza, nè evita quella *petitio principii*, sebbene sotto altra forma, che aveva rimproverato ai filosofi precedenti. Perocchè avendo ricevuto la percezione nella sua forma greggia, e quale ci apparisce negli atti intellettivi, senza averla cioè sottoposta all'esame e decomposta nelle sue parti, non ha potuto distinguere, nè stabilire ove dovesse essere riconosciuta la ragione intima e vera del nesso causale. E quindi ha dato luogo ai critici a sospettare che egli avesse confuso la questione dei fatti e dei casi particolari con la questione del principio; e quando pure si volesse ammettere la persuasione delle attinenze dell'effetto alla causa acquistata per la ripetizione degli atti, a quel modo, che Locke spiegava la formazione della idea di sostanza, re-

stava sempre contro il principio in tal modo stabilito la obiezione esposta da Locke circa le verità universali riguardanti i corpi naturali (IV, III, § 25), e cioè: noi non potremo mai avere una certezza se quelle esperienze, che succedono oggi, potranno accadere anche altre volte.

Ma oltre che a queste osservazioni contro Hume potremmo rispondere che queste medesime conseguenze erano contenute nei sistemi di Locke e di Berkeley con questo di più, che nei filosofi qui citati queste conseguenze, inevitabili secondo le loro dottrine, erano mescolate con molte contradizioni inerenti al dogmatismo volgare, non dobbiamo tacere che Hume stesso aveva riconosciuto la imperfezione della sua dottrina riguardo alla identità personale, e quindi riguardo alla questione della coscienza. E con la lealtà dell'uomo, che combatte per la verità, invocava chi più acconciamente di lui potesse sciogliere la contradizione, nella quale si trovava implicato, ponendo il problema quasi in quei termini stessi, nei quali dipoi si doveva affacciare a Kant. Lungi poi dal presentare in modo risolutivo e quasi dogmatico la soluzione alle questioni riguardanti l'intendimento umano, egli vagheggiava per le scienze morali quel lavoro lento, continuo di osservazioni, che era stato ferace di nobilissimi frutti nelle scienze naturali e specialmente nell'astronomia; e ad ogni questione, che si atteneva alle scienze morali, giudicava doversi premettere la carta geografica dello spirito umano.

E la storia può dire che e per l'indirizzo delle ricerche, e per l'intento, a cui mirava ne' suoi studi, egli non si è ingannato.

Queste osservazioni erano necessarie perchè la dottrina di Hume riguardo al nesso causale, a questo secondo de' due atti, ai quali riduce tutte le opera-

zioni dell'intendimento, potesse essere compresa e per il suo significato, e per il modo, col quale si formò nella mente del nostro filosofo.

Due sono i fatti innegabili nel *Saggio sull' Intendimento*, e che sornuotano alle contradizioni di Locke; la forza irresistibile, con la quale agisce sullo spirito la idea, in quanto esiste nell' intendimento, e il limite da lui posto alla cognizione sensitiva (e il nostro Rosmini l'ha chiamata giustamente percezione sensitiva), la quale non si estende più in là dell' atto, con cui le cose affettano i sensi (libro IV, cap. III, § 5, e cap. XI, § 9). Questa cognizione si distingue dalla memoria (e se avesse voluto parlare esattamente l'avrebbe chiamata, come poi la chiamò studiando appunto le dottrine di Locke il Rosmini, imaginazione sensitiva), la distingue, dico, dalla memoria o imaginazione sensitiva per la vivacità, con la quale, a differenza della riproduzione dei fantasmi, si manifesta la impressione sensibile (IV, XI, § 5). L' uno e l'altro di questi due fatti, il primo dei quali non sarebbe conciliabile con l'empirismo Baconiano, dal quale il *Saggio sull' Intendimento* prende le mosse, Locke gli ha tolti da Cartesio, come abbiamo di già notato nell'avvertenza preliminare.

Or questi due fatti sono da Hume presi a fondamento della propria dottrina, sono gli unici fatti, che accetta dai filosofi a lui immediatamente precedenti, e dei quali vuole evitare le contradizioni derivanti dall' assumere esplicitamente o implicitamente il principio di causa a fondamento delle loro dottrine. A questi fatti Hume circoscrive tutta la sua attenzione; e le operazioni intellettuali, alle quali accorda valore, non possono se non o identificarsi con questi fatti stessi, o provenire dalla loro unione. L' uno e l' altro di que-

sti fatti Hume gli designa col nome di percezione, distinguendoli, come ne aveva avuto l'esempio da Locke, per la vivacità o la debolezza, con cui appariscono: le percezioni forti e vivaci, denominandole impressioni, le deboli e languide, idee.

Si vuole ancora considerare che le impressioni, prese isolatamente, non danno luogo a rapporti mentali, ma costituiscono un modo di sentire. Locke stesso aveva negato alla cognizione sensitiva il nome di cognizione vera e propria, aggiungendo che adoperava così per modo di dire questa designazione: laonde il Rosmini nella maggiore maturità della riflessione filosofica interpretava rettamente il pensiero di Locke ponendo in luogo della espressione *cognizione percettiva* l'altra *percezione sensitiva*. Ma quello, che in Locke era contradizione per l' uso implicito e non giustificato del principio di causa, cioè che le cognizioni sensitive ci facessero accorti della esistenza delle cose, sia pure soltanto per il tempo, in cui le impressioni affettavano i sensi in modo inevitabile e con forza; in Hume rivestiva la qualità, che compete alla idea; cioè, come si potrebbe dire con frase herbartiana, è irretrattabile.

Ecco adunque i caratteri, che competono, secondo Hume, alle due specie di percezioni già ravvisate e determinate da Locke, e prima di Locke, da Cartesio; che tutte e due sono irretrattabili. Ma la impressione, che si delinea nettamente per la sua forza e la sua vivacità, e non si distingue in altro modo dall'idea, se non appunto per questa sua particolar maniera di sentimento, non è in se stessa se non un modo di sentire. Quindi la impressione, presa isolatamente, non può dar luogo a operazioni mentali, a quelle operazioni, che si comprendono sotto il nome di ragionamento. Resta adunque che oltre a quell'atto, di che

abbiamo parlato nel paragrafo precedente di questo capitolo, all'atto cioè della concezione semplice, se ve ne ha altri possibili, non possano avervene, se non in quanto hanno origine dal riferimento delle idee alle impressioni, cioè ai particolari modi di sentire.

Nè questo rapporto si potrebbe per nessuna guisa mettere in dubbio, adducendo quanto potrebbe aver valore per qualche altra teoria, che la impressione è un sentimento, e la idea un atto dell'intendimento; poichè nella dottrina di Hume i termini di questa classe di rapporti non si distinguono qualitativamente. Impressioni e idee, in quanto convengono in questo, che le une e le altre sono percezioni, oltre che partecipano tutte e due di quelle qualità, che Locke a imitazione di Cartesio aveva attribuito alla idea, sono cioè irritrattabili, hanno anche, sebbene in diverso grado, le qualità comuni di presentarsi come esistenti e come oggetti d'intellezione: soltanto nella impressione prevale il modo di sentire, che è una specie di assentimento, e, si potrebbe dire col Rosmini, una specie di riconoscimento; nell'idea al contrario prevale la chiarezza e la evidenza. Ma, come osserva Hume alla sez. VI, parte III, l'idea di esistenza è assolutamente la stessa che la idea di ciò, che concepiamo esistente: riflettere semplicemente sopra una cosa e riflettere su questa cosa come esistente sono atti che non differiscono l'uno dall'altro. E riguardo alla impressione, considerando che, secondo Hume, ciò, che si pensa nella idea, deve essere contenuto nella impressione, della quale la idea è una copia, e avuto riguardo che differisce soltanto di grado dalla idea stessa, si può dire, senza tema di errore, non essere altro, anche secondo Hume, se non una cognizione confusa, come specificamente la designava Leibnitz.

Questo secondo atto dell'intendimento, il quale per la espressa dichiarazione di Hume supera in forza persuasiva alcune delle cognizioni, che si ottengono per la concezione semplice, conserva nella sua specificazione le qualità proprie della sua origine e dei termini, de' quali è composto: cioè si distingue dalla concezione semplice per la forza e vivacità, con la quale si manifesta, mentre la chiarezza e la evidenza sono i criteri delle cognizioni acquistate per mezzo dei rapporti contenuti sotto la designazione di concezione semplice. Era quindi necessario escogitare una spiegazione, che non solo giustificasse la determinazione stabilita per questa classe di rapporti da Hume, ma ne seguisse lo svolgimento e la formazione, e ne mostrasse la differenza dalla semplice impressione, di cui qualità distintiva è niente altro che la forza e la vivacità del sentimento. E a questa spiegazione non solo porgono aiuto gli accenni, che all'ordinamento e al legame delle idee avevan dato Hobbes e Locke; ma il vasto campo delle scienze e delle arti è percorso da Hume per riscontrare in queste nuovi argomenti a giustificare la sua ipotesi; e ciò non solo nel *Trattato della natura umana,* ove si leggono pagine stupende sul sentimento estetico e sui vari generi di letteratura, ma più specialmente in quei *Saggi Filosofici*, che appena venuti in luce fecero il giro d'Europa, e strappavano l'ammirazione non solo dei letterati di Francia, ma anche dei rigidi pensatori di Germania, i quali fin d'allora qualificavano lo scrittore del glorioso titolo di filosofo attico. Ma non solo nel vasto campo delle opere d'arte Hume ravvisa le ragioni di quella legge universale, che doveva spiegare i rapporti del mondo fisico e le determinazioni del mondo morale; ma ricerca questa legge in tutte le attinenze della vita pratica, secondo quello, che si era

proposto nella Introduzione: « noi dobbiamo raggranellare i fatti con una osservazione accurata della vita umana, e accettarli come appariscono nel corso ordinario del mondo, nella condotta degli uomini in compagnia, negli affari e nei piaceri. »

Anzi dacchè specialmente dai fatti della vita abituale, dai pregiudizi e dagli errori comuni non meno, che dalle opere più splendide dell' ingegno, trae argomento a giustificare la legge universale, che egli, Newton della filosofia, voleva contrapporre nel mondo morale alla legge del matematico inglese; qui vogliamo ricordare quanto abbiamo osservato nell' avvertenza preliminare contro lo Spencer, il quale sofisticava sulla varia e diversa denominazione data da Hume alle due classi, in cui distingue i rapporti dell' intendimento. La tradizione filosofica, dalla quale moveva Hume, aveva accettato dal dogmatismo volgare che la vivacità, onde la impressione sensibile si fa manifesta, ci sottrae appunto per la forza, con la quale agisce sui sensi, alle illusioni, a cui ci può condurre il giuoco delle imagini nella nostra fantasia. Hume, che nel *Trattato della natura umana*, aveva dovuto tanto insistere e a tante minute osservazioni richiamarsi per distinguere la impressione dalla idea, per determinare che l'atto, col quale percepiamo la esistenza, non differisce dall' atto, col quale percepiamo l' idea, e finalmente per mostrare diversa la impressione semplice dal rapporto, in cui la impressione va connessa con la idea, nei *Saggi filosofici* indulge alcun poco al dogmatismo volgare, chiamando *fatti* i termini di quei rapporti, i quali nella coscienza volgare si riferiscono alla esistenza esteriore; senza però che questa leggiera e volontaria trascuratezza (e di questa specie ne ha moltissime nei *Saggi filosofici*, e non poche anche nel *Trattato*),

possa indurre nella incertezza un osservatore spregiudicato.

III. Questi sono i due atti dell'intendimento, o le due classi, nelle quali si possono distinguere tutte le operazioni, che costituiscono la cognizione, la quale, secondo la nota definizione di Locke, consiste in un rapporto di convenienza, o di opposizione e disconvenienza, che si trova tra le nostre idee. Per ciò, che riguarda la concezione semplice, Hume accetta per intero la dottrina di Locke, in quanto questi sostiene identificarsi il giudizio ed il ragionamento con la percezione immediata; e cioè la questione dei giudizi analitici è più tosto accettata, che discussa da Hume. Ma per evitare le contradizioni, alle quali si erano abbandonati Locke e Berkeley, Hume giudicò necessario di separare i rapporti, la cui negazione implicherebbe una contradizione assoluta inerente ad ogni altra maniera di concepire le cose, da quelli, nei quali una impossibilità di tal genere non si riscontra. Questi rapporti riguardano la coesistenza delle cose, riguardo alla quale nel più volte citato § 10, cap. III, libro IV, Locke aveva riconosciuto che a presso che a nulla si estende la nostra cognizione. A che cosa si riduca questa eccezione accennata con la espressione *presso che a nulla* si scorge dall'esempio addotto da Locke (IV, VII, § 5): *due corpi non potrebbero essere nello stesso luogo*. Ma Berkeley aveva di già mostrato che la idea del corpo, e, in generale, delle qualità primarie dei corpi, che si riducono alla estensione, rientra nel rapporto della coesistenza delle cose, valendosi delle dichiarazioni stesse di Locke, secondo le quali noi non sappiamo se la materia sia o non sia divisibile all'infinito; perchè tutto quanto conosciamo delle cose, alle quali si estende la parola materia, è riferibile alla percezione, che ne abbiamo. Nè si adducano

qui in contrario altre espressioni di Locke; chè non si farebbe altro, se non moltiplicare il numero delle contradizioni: il fatto che la estensione, in quanto ne abbiamo la idea, è limitata a quel grado, a cui può giungere la nostra percezione, toglie autorità ad ogni altra opinione, che avesse potuto avere Locke su questo proposito; e colloca le qualità primarie, al pari delle secondarie, nel novero delle percezioni subiettive.

Ora questa negazione delle esistenze reali, che in Locke sarebbe stato necessario ammettere soltanto nel caso, che si fossero potute accettare come oggettive le qualità primarie, troncava come d'un taglio netto i rapporti rimasti anche nel *Saggio sull' Intendimento* tra il dogmatismo volgare e la ricerca sul valore delle cognizioni. Il dogmatismo volgare, anche corretto secondo l'organo Baconiano e la distinzione delle qualità primarie e secondarie, non poteva essere più accettato come condizione preliminare alle investigazioni filosofiche intorno al valore della cognizione. Laonde, sebbene il problema, che era rimasto insoluto in Berkeley riguardo al nesso causale, apparisca l'unica questione filosofica, che dimandava una soluzione (e a questa difatti si volse Hume); quello spostamento, cagionato nel procedimento delle investigazioni filosofiche da Berkeley, con la negazione del mondo sensibile, dovea produrre una qualche modificazione anche circa la questione della cognizione intuitiva, che Hume accettava col nome di concezione semplice dal suo predecessore, cioè dall'autore del *Saggio sull' Intendimento*.

Ho fatto queste osservazioni per mostrare che la legge universale, stabilita da Hume nel mondo mentale, come parallela a quella scoperta da Newton nel mondo fisico, dev'essere estesa non tanto al problema del nesso causale, per ispiegare il quale è stata escogitata, quanto

anche ai rapporti di ragionamento puro, compresi sotto la denominazione di concezione semplice: non perchè alle idee, che sono presenti allo spirito, sia necessario un vincolo, che le congiunga, ma perchè il modo, in cui, secondo le dottrine di Hume, si manifestano questi rapporti, è diverso da quello, che si era costumato di significare prima di lui. Vale a dire: egli non solo non ammette con Locke il dogmatismo volgare, quale condizione preliminare della esperienza, ma nega che per ammettere la presenza della percezione sia necessario supporre una causa ed un soggetto, che le produca e sostenga. E però prima di esporre quel poco, che nella dottrina di Hume si attiene alla cognizione intuitiva, è necessario spiegare come nella mente di Hume si sia formata e quale estensione abbia, secondo le sue vedute, la ipotesi dell'associazione delle idee.

Più volte abbiamo osservato quale fosse l'intento di Hume nel sodisfare all'ardore ineluttabile del suo animo, che lo spingeva alle investigazioni filosofiche; era l'intento comune ai filosofi inglesi, quello di applicare la filosofia esperimentale ai soggetti morali; ma da questi lo distingueva il desiderio di liberarsi dal soverchio potere della imaginazione, e l'orrore, che sentiva per la superstizione. Per lo che si può dire che più di ogni altro filosofo tendesse a uguagliare ne' suoi procedimenti, nella esattezza e nel vigore del metodo, le scienze esperimentali. Si dice, egli osserva nel *Saggio sulle differenti specie di filosofia*, che la filosofia astratta non è una scienza, a parlare propriamente; non è se non l'effetto sterile della vanità dell'uomo, che vuole follemente penetrare nei soggetti, pei quali il suo intendimento non è fatto. Ovvero si attribuisce la sua origine alla superstizione artificiosa, che, non potendo sostenere un combattimento in rasa campagna,

simile al brigante, che, cacciato dai luoghi scoperti, si rifugia nello spessore delle foreste, e aspetta il viaggiatore al varco, questa superstizione spia gli aditi meno custoditi dell'anima, vi fa delle irruzioni all'improvviso, e riempie l'uomo di pregiudizi e di terrori religiosi.... Per liberare le nostre cognizioni da queste questioni astruse, concludeva lo stesso Hume, non v'è altro mezzo, se non fare un esame serio della natura dell'intendimento umano, e di convincerci, con una analisi esatta delle sue facoltà, che egli non è fatto per attendere a materie così astruse e trascendenti; convien coltivare la vera metafisica accuratamente, per non essere più ingannati dalla falsa. L'esattezza e la giustezza del ragionamento sono il solo rimedio universale; il solo rimedio, che per ogni specie di persone e di ogni indole, sia adatto a sbandire questa filosofia aerea, mescolata di superstizioni e di gergo metafisico, che le dà credito, e che, riempiendo di tenebre gli animi superficiali, le dà aria di scienza e di sapienza. Disfarsi, dopo maturo esame, della parte più incerta e disgradevole delle nostre cognizioni, questo è già un non aver perduto il suo tempo: ma altri vantaggi anche positivi si possono ottenere dalla disamina esatta delle nostre facoltà. Le operazioni dell'anima nostra, per quanto a noi presenti nel modo più intimo, paiono ascondersi nella notte più profonda, quando ad esse rivolgiamo la nostra riflessione. Sarebbe un gran benefizio conoscere queste diverse operazioni dello spirito, saper distinguere le une dalle altre, collocarle sotto certe classi,... avere come una carta geografica dell'anima, una delineazione delle sue differenti parti, o proprietà; e quando pure non potessimo arrivare più in là, sarebbe sempre una bella cosa essere arrivati fino a quel punto.... Gli astronomi si sono contentati

lungo tempo di stabilire, per mezzo dei fenomeni, il vero movimento, l'ordine e la grandezza dei corpi celesti; ma un filosofo è sorto a' nostri giorni, che col ragionamento il più felice ha fissato le leggi stesse, che regolano le loro rivoluzioni, e determinato le forze che le dirigono.

In queste parole si conteneva la dichiarazione del metodo, che egli intendeva seguire, e i limiti, nei quali si proponeva di mantenere le investigazioni metafisiche, estendendo ai fenomeni del mondo mentale la legge universale scoperta da Newton nel mondo fisico. Tra le astruse e trascendenti questioni, che giudicava dovessero essere rigettate, poneva quelle dottrine, alle quali Locke e Berkeley si erano per antecedente proposito attenuti con evidente contradizione: e in corrispondenza a questo disegno, ehe nei *Saggi filosofici* aveva delineato, questa è la dichiarazione dei limiti, in cui intende contenere le sue ricerche, e si legge nella sezione v della parte III. « Quanto alle impressioni, che nascono dai sensi, la loro causa ultima è, secondo la mia opinione, affatto inesplicabile per la ragione umana; e sarà sempre impossibile a decidere con certezza se esse nascano immediatamente dall'oggetto, o se sono prodotte dal potere creatore dello spirito, o se derivino dall'autore del nostro essere. Ma col nostro presente disegno non ha nulla che fare una tale questione. C' è sempre concesso di dedurre delle inferenze dalla coerenza delle nostre percezioni, sia che si riscontrino vere, sia che si riscontrino false; sia che rappresentino esattamente la natura, ovvero rimangano pure illusioni dei sensi. »

Nulla di più chiaro si poteva desiderare di quanto è espresso in questi luoghi circa il metodo, a cui il nostro autore si attiene, e circa l'intento, che si propone.

Circa il metodo egli dichiara di seguire strettamente quello, che ha condotto alle scoperte più gloriose per l'epoca moderna; l'osservazione dei fatti, dalla conoscenza dei quali è sorta la legge, da cui procedono, e secondo la quale sono coordinati: circa all'intento egli si è proposto di rigettare, comecchè oltrepassino il potere della ragione, tutte le ipotesi, le quali sieno state escogitate a spiegare l'apparire e l'esistere delle impressioni, vale a dire a determinare la causa ed il soggetto delle percezioni.

L'ultima dichiarazione, che abbiamo riferito, quella contenuta nella sezione v, parte III del *Trattato della natura umana*, sebbene per chi abbia penetrato l'intendimento di Hume riesca superflua, per la sua chiarezza ha un'importanza grandissima: determina nettamente l'estensione attribuita da Hume alla legge dell'associazione delle idee, e toglie ogni pretesto a chi, attenendosi ad alcune espressioni dei *Saggi filosofici,* ha creduto di poterla avvicinare ad alcune ipotesi fiorenti all'epoca, in cui scriveva Hume, intorno alla fenomenologia dello spirito. Tutte queste dottrine, alle quali si è tentato di ravvicinare la legge dell'associazione di Hume, quale è stata esposta nel *Trattato della natura umana*, avevano a presupposto più o meno esplicitamente la esperienza volgare, ovvero il principio di causa, e riuscivano o a contradizioni evidenti, o al sofisma della *petitio principii*. Al contrario, l'intento di Hume consisteva nel derivare con serrato ragionamento una legge dalla osservazione dei fatti; la quale, non avendo altro fondamento all'infuori della indeterminata e non analizzata presenza dei fenomeni psichici, potesse spiegare l'altro fatto innegabile del principio di causa; unico principio delle *anticipationes intellectus* della vecchia metafisica sopravvissuto nel corso

della moderna speculazione alla ruina del puro empirismo.

Questa è la differenza tra il metodo adoperato da Hume e l'intento, che si era prefisso, e il metodo seguito dai filosofi, che lo avean preceduto tanto in Inghilterra come in Francia, e l'intento, che tutti i filosofi di quell'epoca si eran prefissi. Avean cominciato dal negare la tradizione, e l'esempio più segnalato lo avevan dato Bacone e Cartesio, distinguendo quest'ultimo la vita pratica dalla ricerca speculativa della verità; e avean concluso col giustificare le dottrine della tradizione. Riguardo al metodo tutti professano di attenersi alla osservazione dei fatti, ma Locke aveva dato un doppio significato alla idea, e si era contradetto nel determinare i limiti, nei quali rimane l'intendimento; fino a che Berkeley, ribellandosi al dogmatismo volgare, al quale Locke non si era saputo sottrarre, accettava senza spiegazione e senza giustificazione la esistenza della causa e del soggetto delle percezioni. Hume soltanto seppe rimaner fedele al fatto irritrattabile dell'apparire e dell'esistere della percezione, al quale nè Locke nè Berkeley avean saputo serbar fede; e, applicando con rigore ai fenomeni psichici il metodo adoperato nelle scienze naturali, si propose niente altro se non di accettare le conseguenze, che sarebbero potute derivare dalla posizione semplice della percezione. La quale (distinguendola soltanto per la forza e la debolezza, con la quale si manifesta) dava origine alla legge dell'associazione delle idee, all'attrazione reciproca, secondo la quale si richiamano; e questa legge non era se non il riconoscimento di un fatto osservato, a quella guisa stessa che l'ipotesi Newtoniana era semplicemente la determinazione di un fatto.

Qui ora si tratta di stabilire quale sia l'intento di

Hume e quale la estensione, che si è proposto di dare alla legge dell'associazione dell'idee, e non di determinare se Hume sia riuscito nel suo intento, di spiegare per mezzo della semplice osservazione gli atti dell'intendimento; di ritrovare cioè nell'esame delle percezioni la proprietà generale, nella quale tutte si conformano, e per la quale tutte si coordinano nei loro raggruppamenti. Altra è la questione di stabilire quale fosse stato il pensiero di uno scrittore, ricercando con esattezza i sussidi, dei quali si è valso, altra è la questione se quei sussidi, ai quali ebbe ricorso, erano valevoli a condurre al fine dall'autore previsto. Nè qui occorre l'avvertire che la *quaestio facti* non è sufficiente a spiegare i fenomeni psichici, come era stata atta a spiegare gli avvenimenti della natura. Abbiamo già altrove notato che Hume nelle note al I libro del *Trattato* non si chiamò contento della soluzione data alla questione dell'autocoscienza; comprese cioè che la *quaestio facti* non era sufficiente a stabilire nè a sciogliere il problema della conoscenza: soltanto in Kant questo problema doveva prendere un avviamento alla soluzione, quando alla questione del fatto aggiunse la *quaestio juris*. Non è men vero però che, nella dottrina di Hume, il problema è ristretto alla nuda osservazione dei fenomeni psichici: anzi il mal'esito di questo tentativo è una prova che la questione fu concepita in modo troppo angusto: si credette di potere semplicemente applicare la filosofia esperimentale ai soggetti morali, e quindi alla questione della conoscenza, mentre si sarebbe dovuto osservare che cosa conteneva il fatto della percezione, la cui analisi poteva e doveva giustificare il metodo esperimentale.

E però, lo abbiamo già detto, non solo Hume rigetta il presupposto della esperienza volgare, quale ap-

parisce in Locke, principalmente nel I capitolo del II libro; non solo non riferisce, come aveva fatto Berkeley, le percezioni a una causa e ad un subietto, ma reputa Dio, la natura, lo spirito, oggetti trascendenti il potere della intelligenza umana, e ad essi attribuisce la esistenza, che compete alle percezioni. Così nella nota alla sez. VII, parte III più volte citata, porta per esempio la proposizione *Dio è*, e in questa, come in tutte quelle, che concernono la esistenza, nega che l'idea di esistenza sia distinta da quella dell'oggetto. Anzi nella sez. VI della parte II non ammette nè pure che la esistenza la supponiamo come specificamente differente dalle nostre percezioni; ma quello, che supponiamo come esistenza esteriore alle percezioni, non si riferisce se non al diverso modo, in cui le concepiamo per rispetto alle loro relazioni, connessioni e durata.

Era necessario che determinassimo il metodo seguito da Hume e l'intento da esso prefissosi, perchè apparisse la originalità del suo sistema, e in che propriamente consista il significato di questo sistema per rispetto alla filosofia posteriore. Molti parlano della legge dell'associazione delle idee, come di una scoperta, che si è fatta strada a poco a poco tra i filosofi inglesi, non esaminando in che dalle altre opinioni differisca quella di Hume, che di questa legge faceva il fondamento d'ogni processo psichico; altri dimenticano l'ufficio, che nell'empirismo inglese ha compiuto Hume, e riferiscono questa legge a preconcetti del dogmatismo volgare, i quali appunto Hume si proponeva di distruggere con l'investigare nei puri fenomeni, la cui esistenza non si può mettere in dubbio, una nota comune, che ne costituisse la legge e ne spiegasse le molteplici e varie apparizioni. Esami-

nando i cenni, che si erano dati dai precedenti filosofi intorno all'associazione delle idee, ci sarà più agevole formarsi un concetto dell'ufficio, che a questa legge Hume assegnava.

A Hobbes si suole ascrivere in generale il merito di avere osservato nella successione dei nostri pensieri la legge dell'associazione delle idee, oltre alle indagini, che aveva fatto Aristotele, sul processo di riproduzione e di associazione mentale. Nell'opuscolo *Intorno alla natura umana,* al cap. IV, il sottile pensatore spiega il fatto del discorso mentale, cioè del ragionamento, per una successione ordinata delle concezioni nello spirito, per la quale l'un pensiero conduce l'altro. Questa successione può avere per causa il tempo, nel quale due concezioni furono prodotte dai sensi; come per esempio, l'idea di Sant' Andrea risveglia l'idea di San Pietro, perchè i nomi di questi due apostoli ricorrono insieme nel Vangelo. I desiderii e le appetizioni possono risvegliare in noi le idee dei mezzi, coi quali possiamo trovare sodisfazione: così l'idea dell'onore risveglia l'idea del sapere, che è un mezzo di conseguire gli onori, e l'idea del sapere eccita quella dello studio. La esperienza è la memoria della successione d'una cosa relativamente ad un'altra; cioè di ciò, che l'ha preceduta, seguita e accompagnata. Aver fatto un gran numero di osservazioni significa avere della esperienza; e poichè nessun uomo può avere nello spirito la concezione del futuro, dalle concezioni del passato noi ci formiamo il futuro, o più tosto noi diamo al passato relativamente il nome di futuro. Per tal guisa, quando un uomo è stato abituato a vedere le medesime cause seguite dai medesimi effetti, quando vede le medesime cose vedute per l'innanzi, aspetta le medesime conseguenze. Per esempio, un uomo,

che ha visto spesso delle offese seguite dalla punizione, nell'atto che vede commettere un'offesa s'imagina che verrà punita. Così gli uomini chiamano futuro ciò, che è conseguente a ciò, che è presente. Ecco come la memoria diviene una preveggenza, cioè ci dona l'aspettativa o la presunzione di ciò, che deve accadere.

In queste espressioni di un filosofo, che Hume doveva condannare come un sognatore e sostenitore di sciagurate dottrine, non solo sono poste le basi della legge dell'associazione, ma l'esperienza è spiegata per mezzo dell'abitudine, come in Hume, ed è applicata, come tenta Hume, ai soggetti morali. Pure questa dottrina differisce da quella di Hume, come il materialismo è lontano da ogni ricerca, che aborra da qualsiasi ipotesi trascendente la semplice osservazione dei fatti. La legge dell'associazione in Hobbes era la conseguenza del meccanismo materiale, in Hume era il fondamento d'ogni possibile speculazione; Hobbes volea valersi della legge di associazione per giustificare la tirannide, Hume ricorreva alla legge dell'associazione per trovare il fondamento scientifico a quella libertà civile e a quella tolleranza religiosa, che fino da' suoi tempi, sebbene funestate dalle arti subdole di governo e dalla rozza ferocia dei risentimenti nazionali e delle sètte religiose, erano la gloria e il vanto della Inghilterra.

Questa differenza de' due filosofi è essenziale, perchè fondata sulla diversità del metodo da ciascuno di essi seguito, e sull'intento diverso, che l'uno e l'altro si era prefisso. Il metodo, sebbene in Hobbes sembri l'esperimentale, è fondato sul presupposto del dogmatismo volgare, che originariamente ogni concezione procede dall'azione delle cose, delle quali è concezione; e sul presupposto metafisico nulla avervi nel mondo, fuori di noi, se non movimenti, da cui sono pro-

dotte le apparenze. E di queste il soggetto della loro inerenza non è la cosa, ma colui, che sente per l'agitazione o il cangiamento, che l'oggetto produce sul cervello, sugli spiriti, o sulla sostanza contenuta nella testa dell' uomo. L'intento di Hobbes è di dimostrare che nel mondo intellettuale e morale, come nel mondo materiale, regna tiranna la forza, intento ammesso implicitamente e spiegato al principio del cap. III con le seguenti espressioni: come un'acqua stagnante, messa in movimento da un sasso, che vi fosse gettato, o da un colpo di vento, non cessa di muoversi subito quando il sasso è caduto al fondo, o che il vento cessa; ugualmente l'effetto, che un oggetto ha prodotto sul cervello, non cessa subito, quando questo oggetto cessa d'agire sopra gli organi. In Hume al contrario la legge dell' associazione è una nota comune alle apparenze psichiche, al modo stesso che l'attrazione è una qualità generale delle apparenze materiali; e quindi il presupposto volgare della esistenza delle cose e della loro azione sul cervello, e l'altro presupposto della esistenza del movimento, come causa delle diverse apparenze, di cui è soggetto colui, che sente, rimangono esclusi, come dalla legge di Newton rimanevano esclusi i presupposti della teoria cosmica di Cartesio. Nella sezione IV della parte IV Hume nega che noi possiamo concepire nessuna cosa, che sia in possesso della esistenza reale; e combatte la filosofia moderna, la quale aveva attribuito la esistenza continuata e indipendente dal soggetto senziente alle qualità primarie, le quali restano le sole *reali*, di cui noi abbiamo una nozione esatta; come sono la estensione e la solidità con le loro differenti combinazioni e modificazioni, e cioè la figura, il movimento, la gravità e la coesione. L'intento di Hume è quello di distinguere per mezzo

dell' osservazione le facoltà dello spirito, che non si distinguono immediatamente, di conseguire un vero ed un falso nelle proposizioni, che concernono lo spirito, che non passi i limiti della nostra comprensione; di acquistare una cognizione solida della natura dell' uomo, delle operazioni del suo intendimento, del gioco delle sue passioni, e delle diverse specie di sentimenti, pei quali distingue il vizio dalla virtù. È probabilissimo che ciascuna delle operazioni dello spirito, e ciascuno de' suoi principii, dipendano da altre operazioni, da altri principii, che possono ancora essere ridotti a capi più generali. Determinare fin dove si possa andare sarebbe molto difficile: prima conviene che si facciano molti tentativi e con molta diligenza. . . . Il tempo, una più grande esattezza, un' applicazione più ardente condurranno forse queste scienze a una maggior perfezione; rinunciare a questa speranza sarebbe più imprudente, più precipitoso e sarebbe anche una determinazione più dogmatica, che il gettarsi nella filosofia più affermativa e la più temeraria, che abbia giammai tentato d' assoggettare il genere umano alle sue opinioni e a' suoi principii.

Questa è la differenza tra il metodo, che si contiene puramente nei limiti della osservazione, e l' intento critico di Hume aperto a tutte le nuove indagini e alle nuove e più accurate ipotesi da un lato; e dall' altro il procedere dogmatico di Hobbes, nel quale la osservazione dei fatti non è se non un pretesto a nascondere il preconcetto e ad avvalorare le dottrine prestabilite. Quello, che v' ha di somigliante ne' due filosofi, è più tosto accidentale, comecchè derivi da intendimenti diametralmente opposti; e si vuole ascrivere non alla direzione conforme nelle dottrine psicologiche, ma a quella necessità, che a' filosofi non meno che agli scien-

ziati, si era imposta nell' epoca moderna, di sostenere col rigore dei fatti osservati le loro osservazioni; quando pure, come in Hobbes, avessero dovuto condurre alle più strane conseguenze, e coprissero con la bandiera del libero esame la merce avariata, i sofismi cioè di uno sfacciato dogmatismo.

Più probabile sembrerebbe che Hume avesse tolto il concetto dell'associazione da Locke, avuto riguardo alla venerazione, che mostra per *questo grande filosofo, ugualmente esatto e modesto ne' suoi ragionamenti;* ed anche si potrebbe indurre che ciò sia accaduto, da questa considerazione. Hume è il continuatore di Locke non meno che di Berkeley e l'emendatore delle loro dottrine: la stessa ipotesi intorno alla inferenza dall'effetto alla causa sembra a primo aspetto una applicazione al principio di causa di quanto Locke aveva osservato intorno all'antico principio di sostanzialità, ammettendo tanti complessi d'idee semplici, le quali concepiamo unite insieme per abitudine, non per cognizione che abbiamo della loro coerenza. Ma l'incertezza, che domina su questo, come su altri soggetti nel *Saggio sull'Intendimento,* ci obbliga a riconoscere Hume, anche nella questione dell'associazione delle idee, più tosto l'emendatore, che il continuatore delle dottrine di Locke. In Hume la legge è il fatto stesso, che esiste nelle percezioni, per cui si uniscono e si coordinano, come l'attrazione regola le rivoluzioni dei corpi celesti e determina le forze, che gli dirigono: in Locke la successione deriva dall'ordine naturale; l'abitudine si forma per le somiglianze, che appariscono nelle cose, somiglianze fondate sulla natura particolare di queste (mentre è dottrina di Locke, che non si conosca la natura delle cose, e non si possa affermare che una esperienza, accaduta oggi, potrà ripetersi altra volta). Ma ol-

tre a questa associazione delle idee semplici, che è limitata alle idee di sostanza, e non sarebbe nè pur compatibile con la sincera dottrina di Locke, in quanto si fonda sulla ignota natura peculiare alle cose, questo filosofo ammette un'altra specie di associazione, quella, che si forma o volontariamente o per caso. E mentre con evidente inconseguenza la ragione della prima specie di associazione consiste nella ignota natura delle cose esistenti e reali, l'associazione, che si forma in noi per abitudine volontaria o casuale, inerisce alle parti del nostro corpo e agli spiriti vitali; oggetti, che Locke dichiara ignoti al pari di tutte le sostanze, e della cui esistenza non sa recare valevoli argomenti. Si può ancora fare un'altra osservazione, prima di lasciare questo paragone tra Locke e Hume a proposito dell'associazione delle idee; che mentre quella parte della questione, che avrebbe potuto porgere un indirizzo a Hume, Locke la tocca appena e di volo, quasi gli scottasse il terreno sotto i piedi (e invero quelle poche parole, che dice per ispiegare questa unione delle idee, sono in aperta contradizione coi limiti, che egli stesso assegna allo intendimento umano), in tutto il capitolo parla dei danni, che possono provenire da una falsa associazione delle idee; e così questo capitolo sembra diretto più tosto a mettere in guardia contro i pericoli, a cui può condurre questa disposizione dello spirito, che a mettere in rilievo i benefizi, che se ne possono sperare. Quello, che di vero e di coerente si dice da Locke sull'associazione, è un'applicazione alla questione della sostanza di quanto si ripeteva tradizionalmente intorno alla riproduzione delle imagini; a spiegare cioè come sia possibile che si presentino uniti quei complessi di idee semplici, ai quali diamo il nome di sostanza, senza che la idea di sostanza entri nei ristretti

limiti del nostro conoscere. In Hume al contrario è la condizione e la misura di tutti i fatti dell'intendimento, col proposito, che aveva questo filosofo di non oltrepassare nell'ammissione di questa legge universale, come spiegazione dei fenomeni psichici, i limiti della pura e semplice osservazione.

Ma se non potrebbe negarsi che il malfondato tentativo di Hobbes e la spiegazione data da Locke della idea di sostanza abbiano avuto una qualche efficacia sull'animo di Hume, è certo, per le esplicite dichiarazioni dello stesso Hume, che alla ipotesi dell'associazione fu indotto dal suo proposito di applicare ai soggetti morali il metodo esperimentale, e di ridurre l'ordine e la disposizione dei fenomeni mentali e morali a quella stessa legge, che per un felice ragionamento di un grande filosofo dominava nelle apparenze esteriori, senza pretendere di affermare o di negare rapporti di sorta circa alla natura del mondo così detto spirituale e del mondo materiale; ma restringendosi, come si conviene a un seguace del puro metodo di osservazione, alle apparenze e alla legge del loro coordinamento. E però più che inesatta sarebbe strana la interpretazione, che si volesse dare ad alcune frasi, che qua e là si leggono nei *Saggi filosofici*, secondo le quali alle proprie dottrine Hume attribuisce una qualche somiglianza con opinioni filosofiche allora maggiormente in fiore. La dottrina di Hume apparisce come di getto nel libro, che aveva meditato sulle panche della scuola; e, con l'ardire giovanile di farsi un nome, e con la potenza d'ingegno, che doveva poi risplendere nelle opere dell'età matura, l'aveva esposta con serrato e concitato ragionamento in quei luoghi, ove un secolo innanzi il Lutero della filosofia aveva rinnegato la tradizione. Quindi nei libri, che dipoi scrisse, intesi a

mettere alla moda la filosofia, a mostrare che, oltre a' problemi delle scienze naturali, vi erano altri problemi, ai quali si poteva applicare il riserbo e la esattezza del metodo esperimentale, con quella prontezza, con cui scorgeva i rapporti tra le questioni anche più remote, esemplifica e spiega i suoi pensieri coi fatti più notevoli della vita pratica e delle scienze; e talvolta, per ragioni facili a comprendersi, ma non sempre determinabili con esattezza, ravvicina le proprie alle dottrine di altri filosofi, dalle quali però differiscono per la ragione del metodo e dell' intento opposti diametralmente, non che diversi. O più tosto invece che a mostrare un ravvicinamento tra la propria e le dottrine di altri filosofi, che egli stesso ha condannato, col riferirsi a opinioni conosciute tendeva a significare in che veramente consistesse la sua ipotesi; che la sua ipotesi, per quanto remota dal pensare comune, non era strana o inconcepibile, come sarebbe potuta parere a primo aspetto; e che, se non era venuta in mente a nessuno prima di lui, egli l'aveva proposta non solo perchè la legge suprema riconosciuta nel mondo delle apparenze fisiche trovava come un'applicazione nel mondo delle apparenze mentali, ma perchè era supposta da altre teorie accettate dagli ortodossi, ed escogitate da uomini tenuti in somma considerazione.

Questo osservo a proposito della espressione, che si legge alla fine del *Saggio* intitolato: *Soluzione scettica dei dubbi.* Dopo aver detto che non dal ragionamento, ma puramente dalla correlazione, che si forma per mezzo dell'abitudine di un oggetto presente con una idea, ha valore il nesso causale, soggiunge: « qui si mostra una specie di *armonia prestabilita* tra il corso della natura e la successione delle nostre idee; poichè, sebbene le potenze e le forze, che variano la

scena del mondo, ci sieno totalmente ignote, pure noi troviamo che i nostri pensieri e le nostre concezioni hanno a quelle tenuto fino ad ora fedele compagnia. »
Questa espressione dell'*armonia prestabilita* potrebbe dare occasione a qualcuno di sospettare, che l'ordine della natura sia il fondamento della legge di associazione, o che il concetto della natura o una disposizione a concepire quest'ordine possa spiegare il fatto della associazione; alla osservazione del quale, secondo il metodo e l'intento del nostro autore, deve restringersi la ricerca speculativa. Questa illusione svanirebbe subito a leggere il periodo che segue immediatamente alle parole, che poco sopra abbiamo riportato; e cioè che il principio, per il quale è stata stabilita questa corrispondenza sì necessaria a conservare la nostra specie e a regolare la nostra condotta in tutte le occorrenze della vita, è l'abitudine.

Per intendere il valore di quella espressione, per riconoscere che questa espressione, *armonia prestabilita,* è una concessione alle credenze comuni, o più tosto una espressione intesa a dimostrare che la teoria dell'abitudine, o meglio dell'associazione, in cui quella si compenetra, per quanto potesse apparire nuova, era contenuta e supposta dalle dottrine più rispettate, basti il ricordare che la nostra conoscenza, secondo Hume, si limita alle idee e ai rapporti, che interamente ne dipendono, e al nesso fra una idea viva e un'impressione presente. Questa tendenza di Hume a far penetrare nella coscienza comune la sua nuova teoria, col mostrare che era supposta dalle opinioni più accettate, o si accordava con la credenza comune, apparisce anche dalle parole, con le quali le operazioni più comuni della vita le spiega con l'attitudine, che hanno le impressioni presenti a risvegliare costantemente le idee a

quelle congiunte, e con le quali indulge alle divagazioni di quanti si volgono alla indagine delle cause finali. Poichè chi da queste espressioni volesse concedere che Hume ammetteva la ricerca delle cause finali avrebbe lo stesso diritto di quelli, i quali s'imaginano che per Hume la teoria dell'armonia prestabilita possa essere un soggetto d'indagini filosofiche, o un supposto, che egli reputi sostenibile nei limiti assegnati nella sua dottrina all'intendimento umano. Ma gli uni e gli altri sarebbero disingannati, ove leggessero attentamente tutto questo *Saggio* e le conclusioni, che l'autore ne trae.

Il fine, che in questo *Saggio* si proponeva l'autore, consiste nel dimostrare che la esperienza, sebbene non abbia a fondamento ragionamenti astratti, o, come diremmo ora, principii *a priori*, pure ha tanto peso e autorità, da estendersi e da durare fino a dove si estende e dura la natura umana. Ma questa cognizione si restringe alla successione delle apparenze, e non arriva alla conoscenza del potere segreto, per il quale gli oggetti si producono gli uni gli altri; anzi come ci sentiamo disposti a riprodurre quegli atti, che per l'addietro si sono spesso ripetuti, senza che in questa nostra riproduzione si mescoli il ragionamento, o altra operazione dell'intendimento, così dall'avere osservato il costante legame di due cose, per esempio del calore con la fiamma, o della solidità col peso, noi siamo determinati soltanto dall'abitudine a conchiudere dalla esistenza dell'una di queste cose la esistenza dell'altra. La persuasione, che abbiamo della esistenza delle cose, dipende unicamente dalla percezione di un oggetto per mezzo dei sensi e della memoria, e dal legame abituale con altri oggetti: nella maggior parte delle questioni è impossibile fare un passo di più, in

tutte è necessario richiamarsi a quelle due condizioni del nostro sapere. Un esame più esatto della natura della nostra persuasione e della *congiunzione* abituale, che n'è la sorgente, è riconosciuto da Hume come il fondamento di ogni investigazione filosofica. Se vi hanno taluni, che si compiacciono di spingere più in là le speculazioni, sebbene sieno accompagnate da qualche dubbio e da qualche incertezza, il fondamento, che egli stabilisce alle investigazioni filosofiche, è fuori di dubbio; e per parte sua mette qui i confini alla speculazione. Ma chi sa che questo mezzo non possa anche condurre a scoprire delle spiegazioni e delle analogie atte a sodisfare coloro, che coltivano le scienze astratte? A questi filosofi indirizza la seconda parte del suo *Saggio*; e, come apparisce dalle sue dichiarazioni, egli si arresta a spiegare in che consiste la persuasione, e a mostrare che questa dipende dalla congiunzione abituale. Ma poichè a spiegare il passaggio da un oggetto presente ad altre idee egli non riconosce possibile altra causa, se non l'abitudine, a quelli, che si dilettano di spiegazioni più recondite e di più riposte analogie, offre in certa guisa una legge, di cui non si può mettere in dubbio la certezza; e la conferma con le seguenti parole, dalle quali nessuno potrebbe trarre la illazione, che egli non intenda restringersi entro i limiti dell'empirismo puro: « Questa operazione dello spirito, per la quale noi inferiamo la rassomiglianza degli effetti dalla rassomiglianza delle cause, e reciprocamente, era troppo essenzialè alla conservazione della specie umana, e non poteva essere affidata alle ingannevoli operazioni di una ragione lentissima nel suo cammino, di cui ne' primi anni dell'infanzia non s'ha indizio, e in ogni età e in ogni periodo della vita è estremamente soggetta all'errore e agli abbagli. » E conchiude repu-

tarla una specie d'istinto, una tendenza meccanica, la quale, infallibile nelle sue operazioni, si manifestasse al nostro apparire nel mondo, si svolgesse con la facoltà del pensare, e non dipendesse per nulla dalle faticose deduzioni dell'intendimento.

Queste sono le osservazioni, che si potrebbero trarre dall'attenta lettura del *Saggio sulla soluzione scettica dei dubbi,* ove si volesse mostrare che il supposto dell'*armonia prestabilita* non è concepibile secondo il metodo seguito da Hume e l'intento che si è proposto nelle sue ricerche. Ma ove da queste dissertazioni popolari, con le quali raccomandava al pubblico con la chiarezza della esposizione e con la eleganza dello stile le sue vedute speculative, vogliamo passare ai concetti, che, come filosofo, contrapponeva alle opinioni volgari e alle molteplici tendenze filosofiche, l'ipotesi dell'armonia prestabilita cade davanti a queste due proposizioni, che si leggono nella sez. v della parte IV del *Trattato della natura umana.* La prima di queste proposizioni è così espressa: la congiunzione costante degli oggetti costituisce l'essenza stessa della causa e dell'effetto; la seconda: non v'è fondamento per nessuna conclusione *a priori* riguardo alle operazioni o alla durata di nessun oggetto, di cui lo spirito umano possa formarsi una concezione. Da queste proposizioni è assicurato l'intento puramente empirico di Hume nelle sue ricerche; ma nella stessa sezione della parte IV si legge una condanna esplicita di qualsiasi ipotesi, che si credesse di potere stabilire sopra un preordinamento degli avvenimenti naturali alle impressioni, che noi ne riceviamo; e alla connessione, che tra essi concepiamo. « Per la stessa ragione, egli osserva, per cui noi non trovando tra gli oggetti una connessione visibile, ricorriamo alla divinità per ispie-

gare le operazioni naturali, per la stessa ragione, io dico, noi dobbiamo riconoscere che la divinità è l'autore di tutte le nostre volizioni e percezioni, poichè queste non hanno connessione più visibile, sia l'una con l'altra, sia con la supposta, ma ignota sostanza dell'anima. Quest'azione dell'Essere supremo noi sappiamo essere stata affermata dal padre Malebranche e da altri cartesiani a riguardo di tutte le azioni dello spirito, eccettuata la volizione o più tosto una minima parte della volizione; ma è facile vedere che l'eccezione è un puro pretesto per evitare le conseguenze pericolose di questa dottrina. Secondo la quale l'Essere supremo sarebbe la causa reale di tutte le nostre azioni, malvagie, come buone, viziose, come virtuose. »

Quando pure da alcune espressioni, che non sono intese a supporre come plausibile la ipotesi dell'armonia prestabilita, ma a far conoscere che la spiegazione del nesso causale per mezzo dell'abitudine è necessariamente richiesta da chi per amore alle idee astratte si diletta di analogie e di spiegazioni dubbie ed incerte; quando pure da queste espressioni si volesse indurre che Hume non era alieno nella teoria della conoscenza dal ricorrere, contro le sue stesse dichiarazioni, a ragioni trascendentali; ben altre espressioni ci potrebbero indurre a ritenere che Hume, se non sostiene, applaude e giustifica le più contraditorie dottrine. E noi sappiamo che egli si era rivolto alla speculazione nella speranza di mettere un termine alle ipotesi suggerite dall'ardente imaginazione, e alle entità suggerite per paura o per astuzia dalla superstizione.

Così l'Huxley nella critica giustissima, che Hume ha fatto alle incerte espressioni, con le quali Locke designa i primi atti dell'intendimento, vorrebbe trovare

una somiglianza di Hume con Descartes; e giudica essere stato questo filosofo più familiare di Locke con le opere del filosofo di Turenna. Quest' ultima espressione è passabile in un grand' uomo, che però non ha consumato la vita sui libri dei filosofi e non può avere esaminato il *Saggio sull' Intendimento*. Ma è meno giustificabile per chi abbia letto appena il *Trattato della natura umana*, ove le impressioni sono ammesse come il primo fatto, di cui non è dato conoscere la causa, e da cui ha origine ogni operazione intellettuale, l' affermazione, che Hume abbia maggior somiglianza di Locke con Cartesio. Si potrebbe anzi aggiungere, contro questo supposto ravvicinamento di Hume a Descartes, che nella sez. v della parte IV, Hume stesso conviene che la sua dottrina potrebbe dare valore alla opinione dei materialisti, se non si escludesse appunto qualsiasi conclusione *a priori* intorno alle operazioni e alla durata di ciò, che può esser concepito dall' umano spirito.

Quando poi a pag. 106 e 107 (traduz. francese) del suo scritto, l' Huxley riscontra nelle espressioni di Hume una esposizione delle vedute fisiologiche di Descartes, e gli dà merito di avere prevenuto la fisiologia moderna nel determinare le attinenze tra le operazioni dello spirito e i cangiamenti molecolari dell' apparecchio nervoso, anche in questo luogo l' illustre scienziato mi pare che giochi di fantasia. Se una conseguenza potesse trarsi dal luogo riferito di Hume sarebbe quella piuttosto, che era più conforme alle opinioni correnti in Inghilterra, contro le quali non eran sembrate sufficienti le dottrine di Locke, ma á combatterle direttamente era sorto il vescovo Berkeley. Le espressioni di Hume riferite dall' Huxley, se anche deducibili dalle dottrine fisiologiche di Descartes, potreb-

bero trovare somiglianza colla teoria meccanica di Hobbes; e per tal guisa, come altri ha creduto di potere interpretare in senso mistico alcune parole di Hume, che si era volto alla filosofia per abbattere la superstizione, altri potrebbe reputarlo sostenitore del materialismo, lui, che appunto ascriveva gli errori e l'incerto procedimento della filosofia a questa tendenza di sostituire le ipotesi della immaginazione alla pura e semplice osservazione dei fatti. Ma Hume avea combattuto le teorie meccaniche nel suo *Trattato*, come aveva mostrato contradittorie le ipotesi di un qualsiasi preordinamento nell'ordine della natura e nella successione dei fenomeni. Anzi nelle parole che l'Huxley riporta, Hume espressamente conferma di non volere seguire nessuna delle ipotesi, che possa trascendere i fatti d'osservazione, e di volersi invece attenere alla semplice determinazione delle relazioni di *somiglianza*, di *contiguità* e di *causalità*, senza indagare le cause di queste relazioni; perchè anche nelle ricerche filosofiche noi dobbiamo in definitiva contentarci della esperienza. Se qualche volta ricorda delle ragioni speciose, ancorchè plausibili, che eccedano la pura esistenza dei fatti, lo fa per mostrare che anch'egli, quando volesse, potrebbe trascendere la pura esperienza, o lo fa per palesare con concetti ed espressioni più estesamente intese e accettate il significato della sua nuova teoria.

Da queste osservazioni possiamo adunque concludere che Hume in coerenza alla posizione, in cui si trovava per rispetto all'indirizzo filosofico della sua epoca, e speciale alla sua nazione, per applicare il metodo esperimentale ai soggetti morali doveva attenersi, come si attenne, esclusivamente alla legge, che resultava, o a lui parve resultasse dalla pura e semplice os-

servazione dei fatti. E perciò le ipotesi, che si riferiscono a Dio, al mondo, allo spirito, come a causa e soggetto delle apparenze, di cui abbiamo percezione esterna o interna, dovevano essere escluse, come aliene al metodo, che Hume si proponeva di fedelmente seguire. Nel *Saggio sull' idea della connessione necessaria* confronta la cognizione delle operazioni intellettuali e morali con la notizia, che abbiamo, secondo le scienze fisiche, della forza d' inerzia. « Noi sappiamo per esperienza che i corpi, sia in movimento, sia in riposo, conservano il loro stato attuale, fino a che una nuova causa non giunga a modificarli, e che un corpo, che urta, perde sempre del suo movimento, quanto ne comunica al corpo, in cui ha urtato. Ma questi non sono se non dei fatti, ai quali si dà il nome di forza d'inerzia, senza pretendere d'acquistare con ciò l'idea d'un potere, che si chiamerebbe inerte; come quando si parla della gravità, non s'intende se non di certi effetti, senza comprendere la natura del potere attivo, che gli produce ». A questo intendeva restringere Hume, ed ha effettivamente ristretto le sue indagini, circa le operazioni intellettuali e volitive, all'osservazione dei fatti, che in noi avvengono, senza comprendere in queste ricerche la causa, che gli produce e il soggetto, nel quale ineriscono. E il prodotto dei suoi studi è stata la legge di associazione, che, per la sua indole puramente empirica e per la sua universalità, corrispondesse alla inerzia della materia, o alla legge, nella quale questa è espressa in forma positiva, la legge d'attrazione.

Ma si poteva la indagine filosofica restringere nei limiti, nei quali possono rimanere le scienze dei fenomeni naturali? Fra i fenomeni psichici non v'ha anche il fatto della possibilità di determinare a leggi necessarie e universali i fenomeni? Or come può accadere

bero trovare somiglianza colla te… scienze, di cui il Hobbes; e per tal guisa, come … fenomeni, e scienze, tere interpretare in senso … bilità di quel materiale Hume, che si era volto a… e la possibilità dell' ordi- superstizione, altri pot… ni? I fatti, che sono oggetto materialismo, lui, ch… non sono appunto le condi- l'incerto procedime… rendere possibile le scienze di di sostituire le i… semplice osser… de balenarono alla mente di Hume battuto le te… pubblicato il suo *Trattato;* e dimandò aveva mos… dove potesse fondarsi quel legame, che uni- preordin… nostra coscienza le percezioni successive. Que- cessio… nda equivaleva a riconoscere la differenza delle ripo… sperimentali dal problema metafisico intorno se… spiegazione della conoscenza, equivaleva a diman- f… dare quali sono le condizioni, per le quali il materiale delle scienze esperimentali possa apparire ed essere ordinato secondo leggi universali e necessarie; a riconoscere insomma che nel fatto dell'intendimento, secondo il quale sono possibili le scienze, consistono le condizioni della possibilità delle scienze stesse.

Questa difficoltà, dice Hume, io la riconosco troppo forte per il mio intendimento; ma non pretendo di dichiararla assolutamente insormontabile; altri, o forse io stesso, dopo più mature riflessioni, potranno discoprire qualche ipotesi atta a togliere queste contradizioni.

Questo riconoscimento della difficoltà, e questa confessione dell'interna contradizione della propria dottrina, io lo ritengo uno dei migliori titoli di Hume alla considerazione e al pregio delle sue dottrine; essendo come un presentimento della teoria kantiana, dacchè aveva compreso ove veramente consistesse la questione nel problema dell'intendimento. Ma anche nei limiti,

ali si è mantenuto per serbarsi fedele alla pura
za, due benefizi sono da ripetersi dalla legge
a Hume dell'associazione delle idee, bene-
no di grande momento nella storia del pen-
sofico. Uno di questi è la condanna, che dalla
ma di Hume proveniva, del puro empirismo, per
e supposizioni contradittorie, che esigeva; l'altro è il riconoscimento della irritrattabilità del dato percettivo, irritrattabilità ammessa da Locke nella forza irresistibile, con cui la idea apparisce all'intendimento, ed ereditata da Cartesio.

La indagine, che l'empirismo aveva lasciato alla speculazione, si riferiva al principio di causa; e Locke non aveva dubitato di applicare le attinenze matematiche, di cui gli archetipi ammetteva esistessero nel nostro intendimento, a dimostrare la esistenza reale, con apertissima contradizione. In questo conflitto dell'empirismo con l'intuizione Hume, pure supponendo di attenersi alla pura osservazione, ebbe l'ardire di rigettare tutte le conseguenze, a cui conduceva la contradizione lockiana, mostrando come ogni fondamento di certezza fosse riposto in quell'atto, che Locke aveva ereditato da Cartesio. Egli non comprese quale virtualità contenesse quest'atto, e preferì dimostrarne l'efficacia nelle attinenze pratiche. A ciò lo spingeva l'indole della sua nazione, e l'esempio delle scienze esperimentali, che l'eccitava a distendere anche sulle questioni, che riguardano lo spirito, quella chiarezza e quella certezza, a causa delle quali il mondo, rimasto attonito, aveva rinunziato nello studio della natura a tanti problemi, che nei secoli precedenti avevano affaticato inutilmente i dotti. Questo desiderio di uguagliare nelle scienze morali la gloria, a cui con la sua scoperta era pervenuto Newton, fece velo al suo intelletto, e solo

dopo la pubblicazione del suo *Trattato* s'accorse come la chiarezza e la certezza del problema intellettuale fosse da ricercarsi non nella parte fenomenica, ma nella parte trascendentale di quell'atto, che egli aveva riconosciuto quale fondamento del pensare. Egli riponeva i suoi titoli alla pubblica estimazione nella scoperta di una legge universale, che spiegasse tutti gli atti dell' intendimento, e fosse conseguita nei limiti della pura osservazione; e quando avrebbe potuto consacrarsi a meditazioni più severe nell' esame di quell' atto, che gli era apparso contradittorio nel suo sistema, quando riconosce che la questione ideologica non era riposta nel collegamento dei fenomeni, ma nelle condizioni, che rendono possibile quel collegamento, da queste più approfondite meditazioni fu distolto per la indifferenza del pubblico a simili questioni. Egli aveva avuto l' audacia contro la indifferenza del pubblico e l' indole pratica della sua nazione di dichiarare che il fondamento e la estensione della scienza dovean contenersi nel dato percettivo; e se non ebbe agio, come avrebbe avuto potenza di mente, a sciogliere la interna contradizione del suo sistema, col mostrare l' applicabilità della sua legge a tutte le parti della vita intellettuale e civile intese di richiamare i suoi nazionali alle indagini speculative: e il suo concetto rimase fecondo seme, che doveva fruttare il criticismo kantiano.

Noi siamo persuasi debba la intuizione immediata, che in Locke e in Hume ha trionfato dell' empirismo di Bacone e di Hobbes, avere avuto la parte principale nel risvegliare dal sonno dogmatico il solitario di Koenigsberg; mentre la questione della connessione causale e l' analisi dei giudizi matematici, segnatamente dei geometrici, che Hume nega secondo i suoi principii, ma poi ammette valevoli, hanno pòrto soltanto

la occasione al nuovo indirizzo filosofico. A confermarci in questa persuasione ne confortano le osservazioni giustissime dello Spaventa, che Kant abbia ricevuto impulso da Locke almeno quanto da Hume a stabilire la sua teoria dei giudizi sintetici *a priori;* ma oltre a ciò noi siamo tratti a questa opinione da ragioni interne e proprie alla dottrina di Hume stesso.

In questa dottrina si vuol distinguere la legge universale, stabilita da Hume a spiegazione dei fenomeni psichici, dalle condizioni, le quali egli suppone per la esistenza di questa legge. Hume veramente si riprometteva la gloria di scopritore d'una nuova e universale legge; e per questa ragione non insiste a lungo sopra una delle due classi, nelle quali ha distinto gli atti dell'intendimento, contentandosi soltanto di rigettare la divisione delle varie operazioni, che Locke aveva accettato dalle Scuole, sebbene in realtà questa divisione apparisse superflua anche nel *Saggio sull'Intendimento*. Un'altra osservazione, e della quale non attribuisce il merito a se stesso, ha fatto Hume riguardo a questo primo atto dell'intendimento, negando con Berkeley le idee astratte; ma, come abbiamo notato, non era in queste osservazioni che riponesse il merito delle sue indagini speculative. Egli vagheggiava l'idea di porre un termine alla prevalenza della imaginazione nelle questioni filosofiche, di porre un termine ai sistemi che favoreggiavano la superstizione; e a ciò gli sembrava che il metodo esperimentale porgesse un aiuto sufficiente. Pieno di questo sentimento, e fermo nella fiducia illimitata della bontà del metodo puramente empirico, egli guardava al fine, che si era proposto, e non prese mai in esame gli argomenti, dei quali valevasi per confermare la sua legge; i quali, se egli veramente si fosse rivolto a quelle severe riflessioni, di

che parla nell'appendice al I libro del *Trattato*, lo avrebbero senza dubbio persuaso che egli aveva di già varcato i limiti di quella esperienza, alla quale prometteva di rimaner fedele. E in vero, stabilita quale norma universale del pensiero la legge dell'associazione, negati tutti i presupposti e le conseguenze non legittime, che e Locke e Berkeley avevano accettato insieme alla forza irresistibile della idea, tutti gli argomenti, che Hume adduce a sostegno della sua ipotesi sul nesso causale, si riducono a questo: quando pure dovessimo accettare il più aperto scetticismo, la necessità e la universalità del nesso causale, che non è data e non può esser data da nessuna impressione, nè dedotta da nessun' idea, rimarrebbe ugualmente, per causa di qualità *originali* della natura umana: per altro investigar questa causa è fuori dell'ufficio propostosi da Hume. Questo argomento sopravvive a tutte le contradizioni, nelle quali incappa il nostro filosofo per sostenere e spiegare la formazione di questa congiunzione, che egli giudica abituale; e questo argomento ci riporta, sebbene sia giustificato con ragioni puramente empiriche, alla forza irresistibile, che giace nell'idea, quale esiste nell'intendimento, e sulla quale si basa tutta la dottrina di Hume.

E però la questione, che per Hume è la principale, e alla quale tiene a preferenza, perchè se ne riprometteva la vera gloria, e cioè, la questione della legge universale dell'associazione, ottenuta puramente col metodo empirico, e detratti i supposti del dogmatismo volgare, e le conseguenze dedotte dai filosofi precedenti dalla irritrattabilità del dato percettivo, una tal questione per chi debba esaminare e valutare i meriti di Hume ha una importanza puramente secondaria; come in effetto rimane secondaria anche nella storia

del pensiero speculativo. E dico anche nella storia del pensiero speculativo, perchè nè Stuart Mill ha fatto progredire di un passo la questione teoretica dell'associazione, sebbene l'abbia applicata a soggetti più svariati e più complicati di quelli, ai quali l'aveva potuta applicare Hume, nè gli altri filosofi inglesi, conosciuti sotto il nome di associazionisti, hanno serbato fede al metodo puramente empirico, nel quale Hume aveva dichiarato di volersi contenere. Ma del significato della legge di associazione, per quanto riguarda il nesso causale, e del travisamento che se n'è fatto, congiungendola alle moderne teorie meccaniche, parleremo di proposito nella seconda parte della nostra opera, ove prenderemo a esame la questione del nesso causale. Più tosto per condurre a termine quanto si attiene alla concezione semplice, vale a dire l'atto primo dell'intendimento, o la prima delle due specie di attinenze, alle quali si possono ridurre tutte le operazioni intellettuali, gioverà osservare come anche a questa prima specie di operazioni sia applicabile, secondo Hume, la legge d'associazione; mentre nel fatto il valore, che queste hanno, dipende da ben altra causa, diversa da quella, che il nostro filosofo aveva imaginato.

IV. I punti, sui quali possiamo rivolgere la nostra attenzione riguardo alle attinenze, che dipendono interamente dall'idea, e che vengono da Hume comprese sotto il nome di atto di semplice concezione, sono la questione delle idee astratte, e l'altra riguardante lo spazio e il tempo, a cui si connette la dottrina dei giudizi matematici, e dalla quale propriamente ebbe occasione la origine della Critica della Ragion pura. E poichè l'idea astratta e qualsiasi ragionamento, che dipenda interamente dall'idea, presa a soggetto di ricerca scientifica, non hanno valore se non in quanto si riportano

alla idea percepita, hanno cioè il valore, che ha quella idea, intorno alla quale si fa una serie più o meno complicata di confronti; in questa parte dell'opera, che abbiamo consacrata all'esame dei concetti fondamentali nella filosofia di Hume, sarà soggetto dell'ultima nostra considerazione quale sia il significato, che si possa dare al dato percettivo, nel sistema di Hume, e quale l'indirizzo filosofico, che ne consegue.

E cominciando dalla idea astratta, noi già sappiamo quali fossero le ragioni, per le quali Berkeley s'indusse a rigettarla, mentre era stata ammessa e presa a fondamento del sapere scientifico in genere, ma più propriamente delle scienze matematiche e morali da Locke. Già contro l'ammissione dell'idea astratta insorgeva una prima contradizione nel sistema di Locke. Ove si fosse preso alla lettera il suo proposito di contrapporre il puro empirismo al subiettivismo intuitivo, e si fosse ammesso il principio espresso in queste parole: l'esperienza è il fondamento di tutte le nostre cognizioni; e le altre parole anche più espressive, che tutte le idee ci sono fornite dai sensi esterni e dal senso interno, si sarebbe potuto dimandare: com'è possibile che possano esistere nella nostra mente le idee, le quali differiscano in qualche parte da quelle, che ci possono essere fornite dall'una o dall'altra delle due sorgenti? Se le idee non possono esistere in noi per un valore originario della nostra ragione, ma perchè ci vengono fornite dal senso, com'è possibile concepire idee, che sieno diverse da quelle forniteci? Ma Berkeley, avendo rinunziato ai presupposti del dogmatismo volgare introdotti nel *Saggio* lockiano in opposizione al valore proprio dell'idea, in quanto esiste nell'intendimento, prende la questione da un altro punto, e riesce alle stesse conseguenze. Dalla doppia sorgente, da cui Locke

faceva rampollare le idee, egli richiamò la questione della origine della cognizione all'atto della percezione; lo che era perfettamente conforme alle dottrine di Locke, con questo di più che si escludeva la manifesta contradizione di accettare come causa della percezione quello, che per l'intendimento non poteva avere nessun valore, se non in quanto già esisteva nella percezione. Per lo che rimanendo nel concetto di Berkeley l'atto percettivo, come fondamento di ogni cognizione, e non potendo ammettersi, in coerenza al metodo empirico, che egli intendeva di proseguire, se non ciò che la percezione conteneva; ogni altra idea, che non potesse esser data dalla percezione, e non potesse presentarsi se non nella sua forma di percezione, da questo sistema doveva necessariamente essere esclusa. E quindi venivano escluse anche le idee astratte per quelle stesse ragioni, per le quali Locke aveva creduto di rigettare le essenze della Scolastica.

Hume, facendo un gran merito di queste osservazioni al filosofo Berkeley, ne riconferma le conclusioni col riferirsi alle argomentazioni di Locke contro la esistenza delle essenze intelligibili; rafforza con ragioni tolte dalla propria teoria le ragioni addotte da Berkeley, e aggiunge l'esempio di alcuni fatti psichici, i quali hanno somiglianza con la operazione mentale delle idee astratte, e sono, come questa, spiegabili per la legge, che presiede a tutti i fenomeni psichici, l'associazione delle idee. Egli accetta dal vescovo anglicano, di cui però ripudia le dottrine e l'indirizzo mistico, che le idee generali non sono se non idee particolari, unite ad un certo termine, che dà a queste una significazione più estesa e le rende atte a richiamare, all'occasione, altri individui, che sono simili a quelli, che esse rappresentano.

Per decidere intorno alla natura delle idee astratte a lui sembra che la questione si possa porre in questi termini: l'idea astratta d'uomo rappresenta gli uomini di tutte le grandezze e di tutte le qualità: lo che non può accadere se non o in quanto essa rappresenti tutte le grandezze possibili e le qualità possibili, o in quanto non ne rappresenti nessuna in particolare. E poichè la prima di queste due ipotesi s'è ritenuta assurda, perchè implicherebbe una capacità sconfinata nello spirito, si è creduto di poter concludere che dunque la idea astratta non rappresenta nessun grado particolare di quantità e di qualità. Ma contro questa conclusione egli osserva: 1° che lo spirito nòn può formare nessuna nozione, senza che questa nozione sia determinata nel grado di quantità, o di qualità. Poichè tutti gli oggetti essendo differenti, in quanto sono discernibili, e in quanto sono discernibili essendo separabili per mezzo del pensiero e dell'immaginazione, quest'attitudine, che hanno gli oggetti a potere essere separati, proviene appunto da questo, che le parti, di cui risultano, sono discernibili, e perciò differenti. Se potessimo ammettere le idee astratte, ciò non si potrebbe ottenere se non supponendo che in esse alcune parti sono discernibili, e quindi separabili, perchè differenti da altre parti: e questo non si può ammettere in nessuna idea, che noi possediamo; perchè, per esèmpio, la lunghezza precisa d'una linea non è differente, nè discernibile dalla linea stessa, nè il grado preciso di una qualità dalla qualità stessa, e quindi nè pur separabile. Un'idea generale adunque, che si chiama generale, perchè può servire a rappresentare altri oggetti, ove i gradi di quantità e di qualità sono diversi, non cessa di avere, malgrado le nostre astrazioni e sottigliezze, un grado preciso di quantità e di qualità. Il secondo e il terzo argomento

si riferiscono alla natura delle impressioni e all'attinenza, che hanno con queste le idee. Le impressioni si presentano allo spirito in un dato grado di quantità e di qualità, perchè, ove ciò non fosse, dovremmo cadere nella più grossolana contradizione che una cosa sia e non sia al medesimo tempo; e perchè è principio generalmente ammesso in filosofia che ogni cosa nella natura è individuale. Le idee, che possiede lo spirito, sono copie di queste impressioni, e differiscono da esse soltanto per il grado di vivacità; ed oltre a questo il formarsi l'idea di un oggetto è lo stesso, che il formarsi una idea semplicemente; il rapporto dell'idea ad un oggetto essendo una denominazione estrinseca, di che la idea non porta in se stessa nè segno, nè carattere.

Quest'attitudine, che hanno le idee, a rappresentare altre idee, che differiscono nel grado di quantità, e di qualità, o, come dice Hume, quest'applicazione delle idee, che va più in là della loro natura, egli la spiega per la sua legge di associazione, per il fatto cioè che noi raccogliamo insieme tutti i gradi possibili di quantità e di qualità in una maniera, è vero, imperfetta, ma che è sufficiente ai bisogni della vita. I quali esistendo in noi come in potenza, appena si ricorda quel nome, a cui è unita la idea particolare, che funziona da idea generale, tutte le idee particolari, che a quella vanno congiunte, si presentano immediatamente in folla, e ci fanno percepire la verità o la falsità delle proposizioni, che noi formiamo. A spiegare questo assembramento d'idee particolari intorno ad una parola, che propriamente denota una idea particolare, ed a spiegare come questa parola possa risvegliare tutte quelle altre idee particolari, a cui va congiunta, Hume ricorre all'abitudine, che abbiamo acquistato, col vedere di frequente diversi oggetti, che sieno simiglianti; la parola

denotante la idea particolare, che funziona da idea generale, risveglia, insieme con quella idea particolare, l'abitudine. E questa essendo uno stato dell'anima, uno stato psichico, a cui è unito quel complesso d'idee particolari, che hanno somiglianza con la precedente idea, eccita nell'animo quei diversi gradi di quantità e di qualità, la cui determinazione è parte essenziale di ogni idea. Quando tratteremo del nesso causale ci sarà facile il mostrare a quali contradizioni Hume sia tratto dal supposto dell'abitudine, e come questa non sia conciliabile con la legge più universale dell'associazione: qui ci contenteremo di notare che se Hume ha la gloria di aver rigettato il dogmatismo volgare, come presupposto della spiegazione del problema ideologico, in quanto si appiglia agli argomenti, che abbiamo ricordato, per dimostrare che il nostro pensiero è ristretto nei limiti del dato percettivo, torna, senza accorgersene, a quei presupposti, liberar dai quali la filosofia è unico intento e merito principale del nostro filosofo nelle sue investigazioni speculative. E invero alla sezione v della III parte affermerà essere impossibile alla ragione umana il decidere quale sia la causa delle impressioni, che nascono dai sensi, se nascano immediatamente dall'oggetto, se sieno prodotte dallo spirito, o derivino dall'autore dell'esser nostro; e a questa sua persuasione è conforme il metodo, che segue nelle sue ricerche, e la natura della legge, che ha stabilito nei confini di questo metodo. Ma nei tre argomenti, che adduce, per dimostrare non essere possibile avervi idee, le quali non sieno nettamente determinate nel grado della quantità o della qualità, valica i confini, che si era imposti, e, malgrado l'apparente evidenza, con cui sono esposti, questi argomenti non sono, se non pretti paralogismi. Quando nel terzo de' suoi argomenti sostiene come ac-

cettato generalmente in filosofia che nella natura non esistono se non individui, non suppone forse una precognizione, estranea al metodo, che si è imposto, e fondata semplicemente sulla volgare esperienza, quale sostegno alla spiegazione, che sarebbe suo ufficio e suo obbligo di dare? Uguale paralogismo s'incontra nel secondo degli argomenti a dimostrazione della sua tesi. È ammesso, egli dice, che nessun oggetto non può apparire ai sensi, in altri termini, che nessuna impressione non può diventare presente allo spirito, senza essere determinata nei suoi gradi di quantità e di qualità; e da ciò inferisce che anche la idea dev'essere in tal modo determinata, in quanto non è se non una copia della percezione Ma in questo argomento le condizioni, secondo le quali è possibile la cognizione, si suppongono come prova della esistenza della cognizione stessa, ed al contrario per dimostrazione della necessità di quelle condizioni non si adduce se non il fatto della cognizione. Si potrebbe anche aggiungere che nella cognizione si riscontrano delle qualità, le quali non possono esser date dalla impressione sensibile, ed otterremmo le stesse conseguenze della insostenibilità di questo argomento fondato sul sofisma della enumerazione incompleta. Nè più valevole è il primo argomento, che si fonda sulla discernibità dell'idea; poichè la questione intorno all'origine delle idee non riguarda se sieno o no discernibili, ma in qual modo possano essere discernibili; e restringersi a dire, che sono discernibili perchè si presentano nella impressione determinate secondo il grado della quantità, e della qualità è un ammettere per concesso quello appunto, che era da dimostrarsi. Con questi argomenti, dal fatto che in tutte le idee si riscontra, e si dee riscontrare un dato grado di quantità o di qualità, Hume conclude che quel dato grado di

quantità o di qualità costituisce la idea. Ma la conclusione è maggiore della premessa, poichè riconoscere che in ogni idea ci dev'essere un dato grado di quantità e di qualità non significa che la idea consista in quel dato grado di quantità e di qualità; come l'ammettere che ogni nostra cognizione comincia con la esperienza non significa che tutte derivino dalla esperienza.

In questa questione delle idee astratte Hume è evidentemente preoccupato da quell'empirismo, per cui Locke dichiarava esserci le idee fornite dai sensi esterni e dal senso interno, e per cui Berkeley restringeva il problema ideologico alla percettibilità della cognizione; dimenticando tutti questi filosofi, compreso Hume, il valore assoluto da essi accordato alla idea, in quanto esiste, secondo la espressione lockiana, nell'intendimento. E questo tentativo mal riuscito in Hume di negare la idea generale accusa la insufficienza della sua legge dell'associazione a spiegare i fenomeni psichici. In questo proposito rivive in lui la vecchia dottrina dei nominalisti, la quale è il vero fondamento dell'empirismo inglese da Bacone fino a'giorni nostri, e soltanto scartata per una felice incongruenza di Locke, e in parte rigettata implicitamente da Berkeley e da Hume, a causa del valore, che assegnano alla idea. Ma solo da Kant doveva essere definitivamente rigettata in seguito a quella felice incongruenza, per la quale Locke nel suo *Saggio* poneva di contro alla percezione sensibile la intuizione della idea nell'intendimento. Poichè se la idea, quale esiste nell'intendimento, è chiara e distinta, e perchè chiara e distinta, è certa e irrepugnabile, non ne verrà di conseguenza che tali qualità le competano perchè di puramente sensitiva diventa intellettiva, e di particolare, ristretta al tempo e al luogo, generale e applicabile a tutti i singoli della percezione sensitiva? Questa

era la conseguenza, che Hume avrebbe dovuto trarre dal valore indiscutibile, che accorda alla percezione; ma come abbiamo osservato, in lui contrastavano da un lato il valore, che ha di per sè il pensiero, indipendentemente dalle cause, che lo producono, e dagli oggetti, ai quali è applicabile; e dall'altro lato le tradizioni puramente empiriche della filosofia nazionale, e l'ambizione di contrapporre una legge universale del mondo mentale a quella del mondo materiale. Questa è la ragione, per la quale rivolse a preferenza la sua attenzione al nesso causale, e trascurò di esaminare il valore dell'atto percettivo, dal quale esame doveva avere origine una nuova epoca per la speculazione.

V. Più grave ancora che nella questione delle idee generali, in quella dello spazio e del tempo apparisce il contrasto tra la parte sensitiva e la parte intellettiva unite indissolubilmente nell'atto della percezione; e quindi in questa questione dello spazio e del tempo più evidente si manifesta in Hume il difetto di analisi di quegli atti, i quali sono il fondamento degli stessi giudizi analitici, dei giudizi cioè dipendenti, secondo la designazione di Hume, interamente dall'idea.

È noto che l'argomento, addotto da Kant contro la negazione di Hume dei giudizi sintetici *a priori*, è tratto dalla possibilità dei giudizi nelle matematiche ammessi da Hume: « David Hume, che più di tutti i filosofi comprese a che si riducesse l'ufficio della metafisica, non sarebbe mai potuto cadere nell'affermazione che i nostri giudizi della esperienza prendono in virtù dell'abitudine l'apparenza di necessità, quando avesse avuto davanti agli occhi quest'ufficio della metafisica nella sua universalità; mentre egli avrebbe veduto che, secondo il suo argomento, nessuna matematica pura si sarebbe potuta dare, perchè

questa contiene di sicuro i sintetici principii *a priori*. »
Ora io dico, che nè pure l'abitudine è concepibile, ove nell'atto della percezione non si distingua la parte intellettiva dalla parte sensitiva, che in quell'atto sono indissolubilmente unite, e che per conseguenza nè pure l'ufficio assegnato da Hume, e prima di lui da Berkeley, a una idea particolare di funzionare da idea generale, nè pure questo ufficio è spiegabile senza l'analisi del dato empirico e delle condizioni, per cui è possibile il dato stesso. Ma riserbandoci a svolgere questa nostra sentenza, ove mostreremo quali contradizioni sieno contenute nel concetto di Hume dell'abitudine, ci restringeremo a osservare quale profondità fosse contenuta nell'avvertenza qui sopra riferita da Kant contro la dottrina di Hume; e come veramente l'analisi dei giudizi matematici potesse dare la occasione, come nel fatto l'ha data, a Kant di mostrare la insostenibilità della ipotesi di Hume, richiamando le menti all'esame e all'analisi di quel primo atto, che, in conseguenza dell'influsso cartesiano sull'empirismo inglese, era stato anche da Hume accettato quale fondamento di ogni indagine speculativa.

E qui torna in proposito di ricordare un altro errore del Riehl, il quale a pag. 69 della sua opera, vol. I, rimprovera a Kant come erronea l'affermazione, che Hume non abbia dubitato dell'autenticità della pura Matematica, mentre questi nel *Trattato* ed anche nelle *Ricerche sull' Intendimento umano* non solo mette in dubbio l'evidenza della geometria, ma la combatte di proposito; e quell'autenticità soltanto sull'astratta parte della matematica, la dottrina pura della grandezza, restringe. Ora per chi abbia tenuto dietro alla spiegazione, che delle idee astratte ha dato Hume sull'esempio di Berkeley, la contradizione, che è con-

tenuta nelle qui sopra riferite espressioni del Riehl, apparirà manifesta. Se l'idea astratta ha valore in quanto una idea particolare funziona per mezzo dell'abitudine da idea generale, in quanto cioè richiama e risveglia altre idee particolari, il significato dei ragionamenti astratti è lo stesso di quello, che si fa sopra una idea particolare, ed ha valore soltanto per la idea particolare, e quel valore, che ha la idea particolare. Quindi è contradittorio il supporre che Hume non ammetta la autenticità della geometria e invece restringa la evidenza alla parte astratta della matematica, perchè l'astrazione non è in questa dottrina se non un ricorrere delle idee particolari intorno ad altra idea particolare, con la quale le prime sono associate. Anzi giova qui il ripetere la fondamentale distinzione degli atti dell'intendimento fatta da Hume in coerenza con le dottrine lockiane, per le quali la evidenza e la certezza non risiedono se non nella idea intuita. Quando Hume dice che una specie di rapporti dipende interamente dalla idea, spiega il suo concetto nella nota più volte da noi citata alla sez. VII della parte III, con le seguenti parole: sia che consideriamo uno, o più oggetti; che noi vi ci fermiamo sopra, o passiamo ad altri, e sotto qualunque forma o in qualsiasi ordine noi gli esaminiamo, l'atto dello spirito non va più in là di una concezione semplice. Queste parole dirette contro i sostenitori della forma sillogistica e contro quanti distinguono in questo primo atto dell'intendimento la *concezione*, il *giudizio*, il *ragionamento*, tornano a proposito riguardo alle idee astratte, nelle quali, come nel ragionamento, il valore del pensiero dipende dalla idea particolare, che è oggetto della nostra contemplazione. E che questo sia vero, e non si possa reputare una mia supposizione, si dimostra nel fatto che nella sezione,

nella quale Hume parla delle idee astratte, adduce a esempio la facilità, con la quale nei ragionamenti passiamo da un'idea all'altra; e nella I sez. della parte III, ove parla della esattezza e della certezza dell'aritmetica e dell'algebra, questa certezza e questa esattezza la fa dipendere dalla precisione del dato, su cui ricorrono l'eguaglianza e le proporzioni dei numeri, appunto al modo stesso, con cui Locke aveva stabilito la certezza nel cap. II del IV libro del *Saggio*.

E però quando il Riehl distingue i giudizi della geometria dai giudizi della parte astratta della Matematica, dimentica la spiegazione e il valore che Hume aveva dato alle idee astratte; mentre per altre cause, come abbiamo detto nell'Avvertenza preliminare, Hume s'induce ad ammettere il valore necessario della geometria; sebbene confessi che non può conseguire la precisione perfetta e la certezza proprie all'aritmetica e all'algebra. La ragione è che sebbene i rapporti delle dimostrazioni geometriche non dipendano, come la uguaglianza e le proporzioni dei numeri, dalla precisione del dato, a cui quelle si riportano, e cioè non dipendano interamente dalla idea, come i giudizi d'identità, ma più tosto si fondino sopra due idee, delle quali l'una può stare senza l'altra; non ostante sono esatti fino ad un certo punto, perchè sorpassano il giudizio imperfetto dei nostri sensi e della nostra imaginazione. E questo punto di esattezza, a cui pervengono, è sufficiente per l'uso, a cui serve la geometria, perchè le inesattezze, a cui ci potrebbe condurre, non sarebbero di nessuna conseguenza. Dalle quali parole apparisce con piena evidenza: 1° che secondo Hume i giudizi della geometria sarebbero sintetici, ove si volessero qui adoprare le designazioni date da Kant ai giudizi; 2° che vista l'abilità, che l'uomo può ottenere con

l'esercizio, questi rapporti geometrici tra due idee distinte conducono ad una esattezza, a cui non possiamo essere condotti dal giudizio imperfetto dei sensi e dell'imaginazione; e però Hume considera la geometria come fondata sui giudizi analitici, sebbene abbia avuto cura di metterne in luce la inesattezza; 3° che una delle ragioni, per le quali ammette la verità delle dimostrazioni geometriche, come fondata sui giudizi analitici, la deduce dal fatto che nell'uso, al quale serve la geometria, gli errori, a cui questo procedimento scientifico può condurre, non hanno nessun valore. Laonde da questa ultima considerazione siamo tratti a conseguenze opposte a quelle, alle quali è condotto il Riehl, quando rimproverava Kant di non avere espressa la vera dottrina di Hume circa i giudizi analitici. Il Riehl diceva che Hume nega l'autenticità della geometria, e restringe il valore di questa alla parte astratta della Matematica; in questo luogo al contrario Hume afferma che si può ammettere la geometria, come scienza, e si possono accettare come vere le sue dimostrazioni appunto per questo, perchè nelle particolari applicazioni, che se ne posson fare, gli errori, ai quali può condurre, in quanto si fonda esclusivamente sull'apparenza, non sono considerevoli. Secondo Hume adunque la geometria non è teoreticamente scienza esatta, ma si può accettare come tale, in vista da prima della poca importanza del difetto, in cui s'incorre, paragonando le apparenze, sulle quali vengono stabiliti i principii fondamentali di questa scienza; e in secondo luogo perchè questa inesattezza nei principii fondamentali non reca nessun errore considerevole nell'applicazione, che della geometria si può fare. È vero adunque tutto il contrario di quello che opina il Riehl. Paragonando la geometria a quei principii, secondo i

quali Hume determina la esattezza e la certezza di una scienza, sotto questo riguardo non potrebbe dirsi che sia una scienza esatta; ma ove si guardi all'uso, che si fa di questa scienza, e cioè nelle sue particolari applicazioni, sotto queste rispetto alla geometria Hume assegna quel valore, che riconosce all'aritmetica e all'algebra.

Un' altra osservazione che si potrebbe addurre contro il Riehl, e che noi qui adduciamo per rendere manifesto sempre più il concetto di Hume intorno all'oggetto, che è materia, in questa parte della nostra trattazione, de'nostri studi, si potrebbe ricavare dal luogo stesso, ove Hume confronta il pregio della geometria con quello dell'algebra e dell'aritmetica. Qui osserva, e si direbbe quasi che le sue osservazioni fossero dirette contro il Riehl, se fino d'allora il Riehl avesse distinto nelle matematiche due parti, una astratta, e l'altra no; qui, dico, osserva Hume: i matematici hanno il costume di pretendere che queste idee, che hanno ad oggetto dei loro studi, sono d'una natura talmente raffinata e spirituale, che non cadono sotto la concezione imaginativa, ma debbono essere comprese per una veduta intellettuale e tutta pura, di cui le facoltà superiori dell'anima sono sole capaci. La stessa nozione regna in buona parte della filosofia, e serve principalmente a spiegare le nostre idee astratte, a mostrare per esempio in qual modo noi ci possiamo formare la idea d'un triangolo, che non sia nè isoscele, nè scaleno, nè racchiuso a nessun rapporto particolare di grandezza tra i suoi lati. È facile il vedere perchè i filosofi sono tanto attaccati a questa nozione di certe percezioni spirituali e raffinate, poichè se ne servono per coprire parecchie delle loro assurdità, e possono rifiutare di sottomettersi alle decisioni delle idee

chiare, richiamandosene a quelle, perchè sono oscure e incerte. E qui riferisce il molte volte da lui adoperato argomento, che tutte le nostre idee sono copie delle nostre impressioni; e tutte le impressioni essendo chiare e precise, le idee, che ne sono copie, debbono essere della stessa natura. Il quale argomento ha valore senza dubbio contro il Riehl, perchè su questo proposito si tratta di una questione di fatto; e perciò le idee astratte, quando esistano, non hanno nè possono avere se non quello, che ad esse è comunicato dalle impressioni. E poichè i principii fondamentali della geometria, secondo Hume, hanno la loro origine dal confronto delle apparenze, cioè non dipendono, come l'algebra e l'aritmetica, interamente dalla idea, ma dal rapporto di più impressioni distinte, il significato, che avranno le dimostrazioni di questa scienza, sarà sempre relativo alla origine, secondo Hume, imperfetta dei principii fondamentali della scienza medesima. Quindi un valore, che si riferisca a nozioni più spirituali e più raffinate, come dovrebbero essere le dimostrazioni della parte astratta della matematica falsamente attribuita all' Hume dal Riehl, è per recisa sentenza di Hume stesso negato.

Ma, come dicevo, le parole sopra riferite di Hume hanno valore, quando si tratti di verificare un fatto; sono cioè espressamente contrarie alla supposizione, che, secondo la dottrina di esso Hume, si possa attribuire alle idee un valore, che sia diverso da quello, che si vuole attribuire alle impressioni, di cui le idee, con qualunque nome si designino, sono copie. Non così procede la questione, ove si esaminino gli argomenti, per i quali in sostanza Hume s'induce a negare alle idee un significato, che non sia quello contenuto nella pura sensazione. Poichè già nella sensazione o in quelle

impressioni, dalle quali fa originare tutte le idee, egli ammette quelle proprietà, o almeno alcune di quelle proprietà, che si ravvisano nelle nostre cognizioni, ma che non possono competere all' una di quelle due parti, che sono unite indissolubilmente nella percezione, e cioè alla parte puramente sensitiva, come, per esempio, sarebbero la chiarezza e la distinguibilità. Senza materia, a cui riferire queste proprietà, certo non vi può essere nè chiarezza, ne distinguibilità; ma ciò non porta alla conclusione che dunque la chiarezza e la distinguibilità appartengono alla parte materiale della cognizione. L' idea agisce d' una maniera irresistibile, ha detto Locke, da cui e Berkeley e Hume hanno tolto il concetto della percezione; e se quest' ultimo filosofo, per isfuggire alle contradizioni, alle quali conduce il *Saggio* lockiano, ha negato, come estraneo al potere della conoscenza umana, lo spirito, quale soggetto e causa delle percezioni; ciò non toglie che anche per Hume tutta la intuizione, tutta la certezza e tutta la evidenza delle nostre cognizioni consistano nella forza, con la quale la idea, somigliante a una bella giornata, si fa immediatamente vedere.

E però tutti gli argomenti, che Hume adduce contro la universalità dell' idea o il valore dei giudizi matematici, dipendono dalla mancanza di analisi, dal difetto di non avere osservato che quelle proprietà, che egli implicitamente o esplicitamente attribuisce alle nostre cognizioni, e per le quali le nostre cognizioni sono chiare, evidenti e irrefutabili, e sulle quali si fondano i rapporti della prima specie stabiliti da Hume, non compete alla parte del sentimento, ma alla parte dell' intendimento.

Io ho detto nel paragrafo antecedente che gli argomenti addotti da Hume a spiegare la formazione

della idea generale erano tutti paralogismi, dai quali non è possibile sottrarsi, se non analizzando il dato percettivo, e distinguendo in esso le parti, delle quali è composto. Le proprietà, che convengono alla percezione, e sulle quali è possibile istituire una trattazione dell'intendimento, provengono dal fatto riconosciuto da Locke e da questo espresso con la designazione d'intuizione. Hume aveva accettato da Locke questa posizione, rifiutando le conseguenze, che questi ne aveva tratto per rispetto alle idee generali, alla esistenza di noi, di Dio e delle cose; ma accettando il semplice fatto dell'intuizione percettiva, era necessario analizzarla, e osservare le condizioni, per le quali soltanto è ammissibile. Questa mancanza di analisi era stata la causa, per la quale Berkeley aveva supposto essere idea generale quella idea particolare, che serve di segno alle altre idee particolari, e che da Hume era stata spiegata con l'abitudine; ma più grave ancora appariva questa mancanza per riguardo alla spiegazione, che Hume dava dei giudizi matematici. Ora Kant rivolse specialmente la sua attenzione a questa accettazione per parte di Hume dei giudizi matematici; e a riguardo di questi notò che non si sarebbero potuti ammettere, senza che fossero state prima esaminate le condizioni, per le quali sono possibili. E queste condizioni, a chi le avesse ricercate, si sarebbero mostrate tali, che avrebbero condotto a riconoscere la necessità dei giudizi sintetici *a priori*, necessità, che Hume aveva creduta di eludere col supporla un effetto dell'abitudine. Ma se il difetto di analisi notato da Kant nella teoria di Hume riguarda in particolare i giudizi matematici, non è men vero che ha il suo fondamento in un difetto precedente, e che Kant non ha ricordato perchè per rispetto ai giudizi analitici aveva accettato,

come l'avevano accettata Berkeley e Hume, la dottrina della percezione o della idea in quanto esiste nell' intendimento. E questo difetto precedente è appunto quello di non avere esaminato come sia possibile l'atto stesso della percezione, o dell' idea, quale esiste nell' intendimento; difetto, che, come abbiamo detto, doveva condurre a quella incertezza, a cui fu condotto Hume circa i giudizi della geometria. Questi sono ammessi da Hume per autentici, e in certa guisa accettati nella pratica, come se fossero fondati sul principio di contradizione, cioè come se fossero giudizi analitici: ma l'acuto filosofo non si nasconde che non sono, nè possono essere analitici, e confessa che tutti sono fondati sul rapporto di due apparenze, ciascuna delle quali può stare indipendentemente dall'altra, cioè sulla seconda specie dei rapporti, non sulla semplice concezione, sulla quale crede sieno fondati i giudizi algebrici e aritmetici.

Questo è il punto, nel quale Kant, per così esprimermi, lo prende al varco, in quest'accettazione dei giudizi geometrici come analitici, e in questo riconoscimento che non sono tali, ma, secondo la designazione kantiana, sintetici. Questo era il punto, in cui la mancanza di analisi in Hume circa gli atti del nostro intendimento appariva non soltanto riguardo ai giudizi sintetici, ma anche riguardo alla stessa percezione. E invero, qual'è la ragione, per la quale ai giudizi geometrici, che Hume riconosce in origine sintetici, egli s'induce a dare un valore, come se fossero analitici? Lo abbiamo visto in alcuni passi di Hume stesso riportati nell' Avvertenza preliminare; la ragione consiste in una di quelle proprietà, che convengono alla percezione, non come materia, ma come forma della cognizione, non in quanto cade nella intuizione, ma in quanto è l'in-

tuizione stessa. Nell' Avvertenza preliminare abbiamo veduto che allo spirito attribuisce l' attitudine di formarsi una norma immaginaria di uguaglianza, la quale deriva dal rapporto di due apparenze; e poichè nella teoria di Hume non è ammissibile l' ipotesi delle potenze dello spirito, poichè anzi nè pure Locke stesso riconosceva all' intendimento umano la potenza di stabilire una connessione necessaria tra le coesistenze, quell' attitudine, che ha lo spirito a sorpassare il giudizio imperfetto dei nostri sensi e della nostra immaginazione, non può interpretarsi se non come un ringagliardimento della parte intellettiva nel dato percettivo, una prevalenza, nella percezione, di una di quelle due parti, che sono indissolubilmente in essa unite.

Per questo io diceva che questa riduzione forzata dei ragionamenti geometrici a giudizi analitici era una prova della mancanza di analisi in Hume del dato percettivo; poichè questo valore, che Hume riconosce ai giudizi geometrici, proviene puramente dal valore da esso concesso, ma non confessato, alla parte intellettiva contenuta, in unione indissolubile, con la parte sensitiva nel dato percettivo. E per conseguenza aveva perfettamente ragione Kant a sorprendere il nostro filosofo in flagrante contradizione nella questione dei giudizi matematici; perchè appunto, per riguardo alla geometria, questi confessa che i giudizi intorno a questa scienza sono sintetici, ma hanno valore soltanto in quanto si possono ridurre ad analitici; vale a dire in quanto due apparenze discernibili, e quindi distinguibili sono riunite e compenetrate nella forma intelligibile, in quella forma, per cui è possibile il dato percettivo. Se Hume non sente la necessità di ricercare le condizioni, per le quali è possibile il dato percettivo, si trova però obbligato a giustificare e spiegare la ridu-

zione dei giudizi sintetici della geometria a giudizi analitici; ma poichè questa spiegazione suppone una decomposizione di questi giudizi ne' suoi elementi, ed è fondata sulla parte di quelli elementi, che non costituiscono la materia, ma bensì la forma della cognizione, ne viene di conseguenza che questa decomposizione si deve estendere al dato stesso percettivo; perchè soltanto nell'ipotesi che in questo dato sien contenuti elementi di diversa natura è concepibile la spiegazione dei giudizi geometrici.

Di questa guisa l'analisi dei giudizi matematici ci riporta alla questione della percezione, perchè in quelli più evidente apparisce il contrasto tra la parte puramente sensitiva e la parte puramente intellettiva, che son contenute in unione indissolubile nel dato percettivo; ma questo contrasto procede parallelo nell'una e nell'altra specie di atti dell'intendimento. Soltanto Hume l'ha scorto, e ha cercato di eliminarlo, nei giudizi geometrici; e da questo punto, in cui il filosofo Scozzese riconosceva in certa guisa l'inammissibilità della sua teoria, studiando un ripiego fondato per l'appunto sopra una distinzione di elementi, che non aveva voluto riconoscere nella percezione, ha principio la critica di Kant, la quale doveva condurre a quella distinzione della parte materiale e della parte formale nella cognizione. Ma quando Hume affermava che ogni nozione è determinata da un certo grado di quantità e di qualità, e cadeva nel sofisma della petizione di principio, dimostrando, col fatto che esiste la cognizione, la cognizione stessa, e non ricercando le condizioni, per le quali può esistere, si trovava a quello stesso punto della difficoltà, in cui egli stesso riconosce di trovarsi, quando dà valore di analitici ai giudizi, che egli stesso è costretto a confessare che sono sintetici:

giacchè quel dato grado di quantità e qualità, che egli riconosce necessario ad un'idea, perchè sia percepibile, corrisponde alle forme della sensibilità del tempo e dello spazio. E però per il valore della cognizione, come è caduto in un *idem per idem* negli argomenti, coi quali nega la idea generale, così quando dal fatto che noi non possiamo percepire lo spazio, se non in una determinata quantità, si sforza a trasformare i giudizi sintetici in giudizi analitici, a ciò è condotto in virtù di un argomento fondato sul sofisma *a minori ad maius*. Vale a dire dall' aver ristretto la considerazione al dato percettivo, senza essersi curato di analizzare questo stesso dato percettivo, è stato costretto ad ammettere una cognizione, che avesse più valore della concezione semplice, e al tempo stesso a negare si possa conseguire in altro modo da quello, con cui si conseguono le concezioni semplici. Qui sta la maggiore evidenza del contrasto tra i due elementi, che sono contenuti in ciascuna percezione; in questo riferimento a una speciale intuizione di due apparenze; sebbene, come abbiamo avvertito, anche in questi giudizi, sui quali tutti gli espositori della dottrina di Hume si sono confusi, e dai quali ha preso origine la Critica di Kant, c'è solo quel contrasto, che si vuol riconoscere in ogni altra percezione.

La dottrina di Berkeley e di Hume, lo abbiamo detto più volte, è la stessa di quella di Locke; soltanto i due primi filosofi hanno evitato alcune delle contradizioni, alle quali conduceva la dottrina del loro predecessore; si sono nel fatto, se non nell' intenzione, allontanati sempre di più dal puro empirismo, ed hanno preparato sempre meglio l' apparizione del criticismo filosofico. Quello, che si è detto e si può dire in genere di questi tre sistemi filosofici, ha un valore particolare circa

la questione dello spazio e del tempo. Non solo era puramente lockiana la dottrina di Berkeley, che ogni cognizione è tale, in quanto è percettibile (e da questa proposizione derivava legittima la conseguenza che dunque aveva torto Locke ad ammettere le idee generali, mentre la idea non è possibile, se non in quanto è determinata secondo il grado di quantità e di qualità); ma anche la conseguenza di Hume, che la divisibilità all'infinito è da negarsi assolutamente, derivava con uguale legittimità dalle dottrine di Locke, per quanto questi avesse affermato nulla potersi decidere su questo proposito. Si noti però che tutte queste conseguenze derivano legittimamente dalle premesse lockiane; ma ciò non significa non cadano sotto il difetto inerente a tutte le conclusioni di Berkeley e di Hume, al difetto cioè che questi filosofi hanno ammesso la percezione come irrefutabile, senza aver riconosciuto la necessità di analizzarla. Ma prescindendo da questo, la parte seconda del primo libro del *Trattato* è un miracolo di dialettica; e i principii, da cui parte, sono quelli stabiliti da Locke, sebbene questi non ne abbia vedute o non ne abbia volute le conseguenze. Nelle nostre percezioni v' ha un *minimum*, dice Hume (sezione I, parte II), di cui non è possibile concepire nessuna suddivisione, e che non potrebbe essere diminuito senza che fosse annientato. Quando voi mi parlate della millesima o decimillesima parte d' un grano di sabbia, io ho un'idea distinta di questi numeri e delle loro differenti proporzioni; ma le imagini, ch' io formo nel mio spirito per rappresentare le cose stesse, non sono per nulla differenti l' una dall' altra, nè inferiori all' imagine, per la quale io mi rappresento questo grano di sabbia stesso, che è supposto sorpassarle tanto smisuratamente. Ciò, che si compone di parti, è discernibile quanto a que-

ste parti, e ciò, che è discernibile, è separabile; ma qualunque cosa noi possiamo imaginare intorno a ciò, l'idea di un grano di sabbia non è discernibile, nè separabile in venti, molto meno in mille, in diecimila o in un numero infinito di differenti idee. Questa dottrina si contiene precisamente anche in Locke, il quale al capitolo IV, libro II, § 1, dice, che sebbene la solidità non ci possa apparire, se non in una quantità di materia atta a produrre in noi una sensazione, l'anima, dopo che ha ricevuto questa idea per i corpi grossi, la porta anche più in là nella più piccola parte della materia, che possa esistere; e al capitolo VIII, § 9 dello stesso libro, aggiunge che si può suddividere in quante parti si vuole un chicco di grano, ma per esser concepito dee conservare quelle proporzioni, nelle quali riesce percepibile. E al capitolo XIII, § 26 del medesimo libro afferma, che la percezione della estensione si ottiene per mezzo della vista e del tatto, fino a quel punto, cioè, al quale, come dirà Hume, può arrivare la vista, o in quei punti, ai quali si riferisce il tatto.

Se non che mentre nei luoghi citati Locke si vale di quelle considerazioni sulle percezioni per concludere al capitolo IV e al capitolo VIII del libro II, che questa della solidità e della estensione è una proprietà primaria dei corpi, e al capitolo XIII che la estensione è diversa dalla solidità, Hume al contrario vuole concludere da queste medesime osservazioni che noi non percepiamo nessuna qualità dei corpi. Vale a dire: Locke nel capitolo IV aveva stabilito che la proprietà dei corpi denominata, com'egli dice, dai matematici impenetrabilità, si chiamasse invece solidità, perchè la parola impenetrabilità significa un'idea negativa, più tosto che positiva, e perchè è probabile che la impenetrabilità sia un effetto della solidità; ma la idea di questa pro-

prietà dei corpi riconosceva nello stesso capitolo essere in noi cagionata dalla resistenza, che noi troviamo in un corpo. Hume accettando la origine di questa idea, negava potesse riferirsi come proprietà ai corpi, e restringeva la idea di solidità alla idea di resistenza, cioè a un modo nostro di percepire. La dimostrazione di questo suo concetto egli la trae appunto dal fatto, che soltanto dal tatto si possa avere, secondo la filosofia moderna (parte IV, sez. iv), la impressione, di cui la idea della solidità è la copia. E questa dimostrazione parmi sia contenuta in quest' ultima tra le prove, che adduce contro i sostenitori della estensione, e perciò della solidità, come proprietà inerente ai corpi. Le impressioni del tatto, egli dice, sono semplici, e da questa semplicità inferisco che non rappresentino nè solidità, nè alcun oggetto reale. Poichè, supponiamo due casi, quello di un uomo, che preme con una mano una pietra o altro corpo solido, e quello di due pietre, che premono l'una sull'altra. Questi due casi certo non sono simili sotto tutti i rapporti; ma nel primo alla solidità s'aggiunge il tatto, una sensazione, di che non vi ha apparenza nell'ultimo. Per renderli uguali, è necessario togliere qualche parte dell'impressione, che l'uomo prova con la sua mano; e poichè questo è impossibile in una impressione semplice, ecco che noi siam costretti a togliere il tatto; ciò che prova che l'impressione totale non ha archetipo o modello negli oggetti esterni.

Ugualmente, per rispetto al tempo, opposte conseguenze deducono i due filosofi da dottrine identiche. Locke (II, xiv, § 1) osserva che noi ci facciamo la idea del tempo per i cangiamenti perpetui della successione, di cui le parti periscono del continuo; al § 3 riferisce questi cangiamenti alle idee, che nel nostro

intendimento si succedono le une alle altre; e al § 12 afferma che una costante e regolare successione d' idee è come la misura e la regola di tutte le altre successioni. Ma questa qualità del tempo, per cui è inerente alle idee, che sono nel nostro intendimento, la collega nel § 3 alla nostra esistenza; e per mezzo della continuazione del nostro essere stabilisce la commensurabilità di tutti gli altri esseri. Qui ritorna la confusione, che abbiamo notato altrove nella dottrina di Locke, fra l' esistere proprio delle idee nel nostro intendimento e l' esistere reale delle cose; dalla successione in noi delle idee argomenta la nostra esistenza, e questa successione la ritiene applicabile al reale succedere delle cose. Per lo che mentre il valore delle cognizioni è stabilito da Locke, a imitazione di Cartesio, in questo, che noi pensiamo, e per quanto in questo capitolo riponga nella successione delle idee la regola e la misura di tutte le altre successioni; quando volessimo pigliare alla lettera le espressioni contenute nel § 3 attenenti al collegamento della successione delle idee con la esistenza nostra, tornerebbe in campo la dottrina puramente empirica esposta nel cap. I del libro II; e la successione delle idee, da cui dovrebbe prendere misura il tempo, non potrebbe essere se non la copia dei cangiamenti, che avvengono nella natura.

Hume stabilisce la essenza del tempo in questo, che ciascuna delle sue parti succede a un' altra, e che essendo contigue non possono essere mai coesistenti; ma schivando quella contradizione, in cui cade Locke per la tentata e non riuscita conciliazione del puro empirismo con il subiettivismo intuitivo, fa in certa guisa del tempo una forma della sensibilità, da cui prendono misura le qualità delle nostre percezioni. Per questa ragione abbiamo detto poco sopra che il contrasto tra

la parte sensitiva e la parte intellettiva procede parallelo nella dottrina di Hume nei giudizi geometrici e nel dato percettivo; perchè quello, che è la quantità rispetto allo spazio in alcune idee, in altre idee è la qualità per rispetto al tempo. Laonde i limiti, nei quali Hume si tiene, riguardo alle idee generali, sono gli stessi di quelli, nei quali si tiene per riguardo alle idee di spazio e di tempo; e i paralogismi, nei quali cade negando le idee generali, ritornano nella sua trattazione delle idee, colle quali l'elemento sensibile è dato nelle forme dello spazio e del tempo. E quindi si potrebbe anche conchiudere che l'analisi critica, che Kant ha rivolto sulla natura e sulla formazione dei giudizii matematici, potrebbe, sotto un certo rispetto, essere applicata al fatto della percezione.

E che Hume abbia implicitamente riconosciuto il tempo, come una forma della sensibilità, nella quale sono contenute tutte le qualità, si ritrae dalla sez. v della parte IV, ove distingue la nozione della estensione derivata dai sensi della vista e del tatto, da tutte le altre nostre percezioni, e da tutti gli altri oggetti percepiti, che esistono senza essere in nessuna parte. Ivi dimostra come l'unione locale, in cui concepiamo gli oggetti, che sono percepiti per altra via da quella della vista o del tatto, è una illusione naturale al nostro spirito, il quale, quando v'hanno degli oggetti uniti da una relazione, ha una forte tendenza ad aggiungere ad essi qualche altra relazione per render più compiuta la unione. Ma nel fatto tra le percezioni, che ci appariscono per una via, che non sia quella della vista e del tatto, non v'ha altra relazione, se non quella di causazione e di contiguità quanto al tempo della loro apparizione. Dal che chiaramente apparisce che le idee, le quali non sono determinate da un par-

ticolar grado di quantità, ricevono la loro determinazione dalla loro contiguità o distanza nel tempo.

Questa necessità, che aveva riconosciuto Hume, di stabilire come parte essenziale della percezione la determinazione del grado di quantità e di qualità, questa considerazione dello spazio e del tempo, che diventavano le forme della sensibilità, trasformavano la parte puramente empirica della dottrina di Locke, e preparavano la via al criticismo Kantiano. Ma Hume aveva limitato il campo delle sue investigazioni alle semplici percezioni e alle loro attinenze o derivanti interamente dall'idea, o puramente estrinseche, e quindi non vedeva le conseguenze, che provenivano dalle sue stesse dottrine. Le osservazioni, che aveva fatto intorno alle percezioni diverse da quelle percezioni, che si ottengono per la vista ed il tatto, lo avrebbero dovuto avvertire che il tempo era la condizione all'apparire delle qualità e alla determinazione del loro grado; e da questa avvertenza sarebbe stato indotto a riconoscere nello spazio la condizione all'apparire delle quantità e alla determinazione del loro grado. Ma egli si restrinse a dedurre, contro Locke, dal *minimum* della percettibilità, che la quantità non era riferibile ad un soggetto esteriore; come riguardo al tempo, che le qualità si schieravano e si determinavano puramente nella contiguità di successione. E quindi a lui mancò la occasione di esaminare come questa materia della cognizione contenuta nelle due forme della sensibilità potesse essere resa intelligibile. Essendosi limitato alla considerazione delle percezioni singole e alle loro attinenze estrinseche, non s'accorse neppure di avere determinato come forme della sensibilità lo spazio e il tempo; si restrinse a spiegare la percezione con la percezione stessa, cercando fuori di essa un legame che era in contradi-

zione con i suoi stessi intendimenti; e di tutto il problema della conoscenza dette una soluzione, che era soltanto riferibile alle percezioni, in quel modo però imperfetto, nel quale le aveva concepite.

Eppure in quello esame anche imperfetto, che aveva fatto della percezione, non gli erano mancate occasioni a ravvisare la vastità del problema, e a distinguere la via, che poteva condurre alla soluzione. Egli aveva ravvisato non essere concepibile la percezione, non potere esistere la percezione, se non in una determinata estensione, per ciò, che si riferisce alla quantità; e nella contiguità del tempo aveva scorto doversi riconoscere e quasi collocare le qualità, cioè la maggior parte delle percezioni e degli oggetti, che noi percepiamo; e per questa contiguità potersi i gradi delle qualità determinare. Pure perchè aveva l'occhio soltanto alla percezione, e non si preoccupava della necessità, che c'era di dare di essa percezione un'analisi, cadeva nell'evidente contradizione di riferire alla materia sensibile, e di farle da questa dipendere, le condizioni, per le quali era possibile che quella materia sensibile apparisse. Quando egli, nel luogo da noi sopra riferito dalla sezione v della parte IV, negava alla maggior parte delle nostre percezioni, e degli oggetti, che percepiamo, ogni relazione locale, evidentemente nella relazione di contiguità di tempo stabiliva il grado delle varie determinazioni, per le quali ciascuna percezione apparisce diversa dall'altra; quando combatteva strenuamente per la negazione della infinita divisibilità dello spazio, a ciò era indotto dal supposto, che la estensione fosse una determinazione della percezione, e non potesse riferirsi a qualità inerenti ai corpi, come aveva affermato Locke. Ed anche stando alle parole, che si leggono nella sezione IV della parte II,

lo spazio e il tempo non potrebbero essere considerati se non come condizioni all'esistere delle percezioni. Egli dice che le idee dello spazio e del tempo sono il modo, o l'ordine in cui gli oggetti esistono, e si sa che per Hume gli oggetti non esistono se non come nostre percezioni. Ma l'angustia, nella quale concepisce il suo sistema, gl'impediva di scorgere le conseguenze, che scaturivano spontanee dalla sua posizione.

Un'altra osservazione originale si legge in questa stessa questione, la quale doveva avere una grande importanza per la soluzione definitiva del problema della cognizione. Egli combatte quei matematici, i quali supponevano che gli oggetti della geometria, da' quali ha origine questa scienza, come le superficie, le linee, i punti, di cui quella esamina le proporzioni, sono idee pure dello spirito. La quale opinione egli condannando, mostrava come della cognizione fosse indispensabile condizione una di quelle due forme della sensibilità, che dipoi doveva sostenere la filosofia critica.

Nel Trattato della *Evidenza dei principii della teologia naturale e della Morale*, Kant prende a esame l'assioma matematico: *la linea retta è la più breve.* Egli osserva come nella idea di linea retta non è contenuta la rappresentazione della via più breve. Altra è la rappresentazione di linea retta, altra di linea breve. E qui domanda in qual modo noi possiamo unire in connessione necessaria la prima con la seconda, e dà la seguente risposta. Noi dobbiamo tirare la linea retta, percorrere nella nostra intuizione lo spazio da un punto all'altro, e vedremo subito che tra due punti si dà soltanto una linea retta, che questa è la più breve congiunzione di qualunque altra. Noi dobbiamo costruire la linea, cioè trasformare la idea in intuizione,

cioè aggiungere alla idea la intuizione; il giudizio perciò è sintetico, sintetico a *priori*.

Una osservazione simile si legge in Hume circa alla linea retta; ma poichè aveva fissa la mente alla semplice percezione, e non avea analizzato questo fatto primitivo del pensiero, nè ravvisato per le varie percezioni altro legame se non meramente estrinseco, dalle stesse considerazioni, fatte dipoi da Kant, trae conseguenze, per le quali tenta evitare la necessità del giudizio sintetico *a priori*.

I matematici, egli dice, pretendono di dare una esatta definizione della linea retta, quando dicono che è il più breve cammino tra due punti. Ma in primo luogo questa è più tosto la scoperta d'una delle proprietà, che una giusta definizione della linea retta; poichè io dimando se al ricordare una linea retta non corra subito la mente a una certa apparenza particolare, e non sia se non per caso che si pensi anche a questa proprietà. Una linea retta può essere compresa sola; ma questa definizione è inintelligibile senza il confronto con altre linee, che noi concepiamo, come più lunghe. Nella vita ordinaria è stabilito per massima che la via più diritta è sempre la più breve; ma sarebbe assurdo il dire: la via più diritta è sempre la più breve, se non vi fosse differenza tra l'idea d'una linea retta e la via più corta tra due punti. In secondo luogo noi non abbiamo l'idea precisa dell'eguaglianza, del più breve e del più lungo, come non abbiamo idea esatta di una linea retta e di una linea curva; e per conseguenza l'una non può recarci un criterio per l'altra; non potendo mai riposare il criterio sopra idee vaghe e indeterminate.

Questa seconda ragione, che egli adduce per dimostrare che quella definizione non è fondata sul prin-

cipio di contradizióne, vale a dire non è un giudìzio analitico, dipende dalla difficoltà, che egli riscontra a stabilire un termine di confronto, che possa assicurarci della uguaglianza tra due linee, o della maggior brevità o lunghezza d'una linea sull'altra. Si risponderà egli dice, che le linee o le superficie sono uguali, quando esse hanno numeri uguali di punti, e che la proporzione delle linee o della superficie varia, secondo varia la proporzione dei numeri dei punti, di cui sono composte. Sebbene questa risposta sia tanto giusta, quanto è chiara, il termine di confronto, che qui si adduce, riesce affatto impraticabile; poichè i punti, che entrano nella composizione di una linea, o di una superficie, e sieno percepiti dalla vista, o dal tatto, sono così piccoli e confusi gli uni con gli altri, che è assolutamente impossibile tenerne conto. I rapporti che lo spirito distingue nell'apparenza generale de' suoi oggetti, e che designa coi nomi di *più grande*, *meno grande* e di *uguale*, non sono esenti da dubbi e da errori. E però stabilisce che dobbiamo contentarci di queste misure approssimative, o di quella norma immaginaria, alla quale perveniamo con la giustaposizione di due apparenze particolari, e in virtù d'un'abitudine, che sorpassa il giudizio dei sensi.

Qui dunque, anche per riuscire ad una esattezza approssimativa nei principii di geometria, nei quali questa esattezza non è ammissibile, ricorre alla legge dell'associazione, la quale trova la sua applicazione nell'abitudine; in quell'attitudine, per cui possiamo stabilire dei rapporti, senza che il fondamento di questi rapporti risieda nella percezione, o in quelle condizioni, per le quali le stesse percezioni sono possibili. E invece di osservare com'era possibile quel dato primitivo, che aveva accettato dalla tradizione filosofica,

invece di riconoscere che lo spazio e il tempo, anche per la sua stessa dottrina, non potevano essere modi degli oggetti, che si percepiscono, ma le condizioni, nelle quali può apparire la materia della cognizione, egli s' adattò a respingere il problema, che queste considerazioni, gli avrebbero presentato, e a trasformare, nel modo, che abbiamo già indicato, giudizi evidentemente sintetici in giudizi analitici.

VI. Riserbandoci a esaminare in qual modo dalla stessa posizione, a cui era condotto Hume da queste considerazioni intorno ai principii della geometria, potesse Kant elevarsi alla determinazione della necessità dei giudizi sintetici *a priori*, e rimettendo a quella occasione un più accurato esame della interpretazione, che ha dato il Riehl sulla dottrina di Hume intorno alla geometria; ora chiuderemo questa parte, che si riferisce alla concezione semplice, osservando che e per la tradizione filosofica, alla quale si riconnette, e per il valore, che Hume accorda alla concezione semplice, questa è l' atto dell' intendimento, in cui sono unite indissolubilmente la materia e la forma della nostra conoscenza. A ciò mi soccorrono alcune profonde considerazioni, che ho letto nella Memoria del prof. Spaventa *Kant e l'Empirismo*, le quali mi hanno confortato a perseverare negli accurati studii, che avevo fatto sul *Saggio dell'Intendimento*, e nella interpretazione, che l' esame dell' opera di Locke mi aveva suggerito intorno alla dottrina di Hume.

In questa Memoria l' illustre nostro Spaventa riferisce a pag. 24 alcuni luoghi di Kant, nei quali si parla dell'*acquisizione originaria* (come dicono gli scrittori di diritto naturale), e vale a dire di ciò, che prima non esisteva, e quindi prima di questa azione non apparteneva a nessuna cosa. Tali sono per la Critica in

primo luogo la forma delle cose nello spazio e nel tempo, e in secondo luogo l'unità sintetica del molteplice nei concetti; giacchè la nostra potenza conoscitiva non ricava nè l'una, nè l'altra dagli oggetti, come se fossero in se stesse date in quelli, anzi le reca in atto da se stessa *a priori*. Ora deve esservi per ciò nel soggetto un *principio*, che renda possibili queste due cose: cioè che le rappresentazioni pensate nascano così e non altrimenti, e che siano riferite ad oggetti, che ancora non sono dati; e questo principio è innato.

Abbiamo visto, per ciò, che riguarda la forma dello spazio e del tempo, che Hume in quanto ascrive alla percezione, non ai corpi esterni, la contenenza delle quantità e delle qualità, e specialmente per la spiegazione, che dà delle qualità esistenti fuori della estensione e solo determinabili per la contiguità nel tempo, viene, suo malgrado, costretto a riconoscere come innato il formale principio della possibilità della intuizione. Nè questa parola *innato* ci deve recare stupore, se noi l'applichiamo alla dottrina di Hume; egli stesso osserva contro Locke, che ove si faccia significare alla parola innato ciò, che è originale, non copiato da percezione precedente, converrà riconoscere essere innata ogni nostra impressione, e dimanda: che cosa si potrebbe volere intendere, quando si dicesse che l'amor proprio, il risentimento delle ingiurie, l'inclinazione reciproca de' due sessi non sono innate? Più tosto che negare nella dottrina di Hume le condizioni innate alla determinazione degli atti intellettivi, c'è anzi bisogno di restringerle, di esaminarle, perchè se ne possa fare una conveniente applicazione. E questo difetto di Hume di non avere esaminato quali conseguenze provenivano dalla sua dottrina, e quali determinazioni fossero da stabilirsi per potere spiegare

l'esistere stesso delle impressioni, è stata la causa, che lo ha distolto dalla retta via nella soluzione del problema ideologico. Egli ha preferito scorciatoie, perchè s'era fisso in mente di stabilire una legge universale, che spiegasse tutte le operazioni dell'intendimento nei limiti del metodo puramente empirico; e non si accorgeva che la sua negazione delle idee generali, la sua spiegazione dello spazio e del tempo, e il valore, che accordava alle dimostrazioni geometriche valicavano di già i confini, che egli si era imposto.

Ma ritornando alla percezione, in quanto è pensiero, ciò, intorno a cui, secondo Hume, si aggirano tutte le operazioni del nostro intendimento, il prof. Spaventa spiega l'acquisizione originaria di Kant per quella via, che da Kant stesso era stata additata. Questi avea confessato di valersi di un termine tolto dagli scrittori di diritto naturale; ora, dice il nostro illustre professore di Napoli, che cosa significa: io acquisto una cosa, che prima dell'acquisizione non esisteva? Nella dottrina del diritto naturale la cosa esiste come oggetto della coscienza meramente teoretica, e determinata così e così come oggetto di questa coscienza; ma non essendo ancora acquisita da alcuno come si sia — non essendo ancora oggetto della coscienza pratica, giuridica, o etica che sia, — non ha punto questo modo di esistenza; e cioè, praticamente, giuridicamente, eticamente non esiste affatto; non ha il carattere o la nota *personale* di mio, di tuo, di alcuno. Esiste — nasce con questa nota *personale* — nell'atto stesso dell'acquisizione: acquistarla e farla esistere così, è tutt'uno. In questo esempio sono da rilevare tre punti: la cosa acquisita, l'atto dell'acquisizione, e il *libero volere*, che è il principio stesso dell'acquisizione. Stimolato dalla esistenza della cosa (non solo in quanto

oggetto della coscienza teoretica, ma in quanto *appetibile;* e l'appetibilità non è senza l'attività pratica in generale), il libero volere *produce* nell'atto dell'acquisizione una forma *nova,* che non era prima nella cosa, e per cui la cosa è ora quella, che è: *mia, tua, di altri;* ha un carattere, di cui prima era priva. E applicando questo esempio tratto dalla dottrina del diritto, e al quale Kant stesso si era appellato, alla spiegazione della teoria kantiana, conclude che in questa, come in quella giuridica, sono da notare tre concetti essenziali, cioè il principio formale (l'animo come potenza conoscitiva o rappresentativa), l'atto o la funzione (*actus:* le forme della intuizione e del pensiero) e il fatto (*actum:* il rappresentato).

Ora di questi concetti essenziali alla spiegazione della percezione Hume, per ragioni estrinseche alla esigenza speculativa, non ammette se non il terzo, *l'actum,* il rappresentato. Egli si era proposto di non ricercare, perchè superiore alla potenza della intelligenza umana, il principio formale della cognizione; ma intanto ammetteva che ogni operazione dell'intendimento non poteva non essere conforme alla natura dell'uomo; anzi il supposto scetticismo di Hume ha origine dal fatto, che egli si era proposto di esaminare e restringere il valore della cognizione a quanto apparisce in noi; trascurando le attinenze, che la percezione potesse avere con ciò, che a questa percezione a lui sembrava estraneo; e da questa sua determinazione ha origine la sua teorica circa il principio di causa.

Riguardo al secondo de' due concetti annunziati dal professore Spaventa, come essenziali alla teorica kantiana della cognizione, cioè l'atto o la funzione, l'*actus* o *acquisitio originaria*, oltre che anche questo concetto è supposto da Hume, sebbene negato a

parole, nella dottrina dello spazio e del tempo; anche per rispetto alle forme dell'intendimento è richiesto da Hume stesso, quando con l'acutezza del suo ingegno e con la lealtà del suo animo si accorge e confessa, che con la sua teorica non viene stabilito nè determinato per quali cause si riducono nella nostra conoscenza a unità i nostri pensieri e le nostre percezioni.

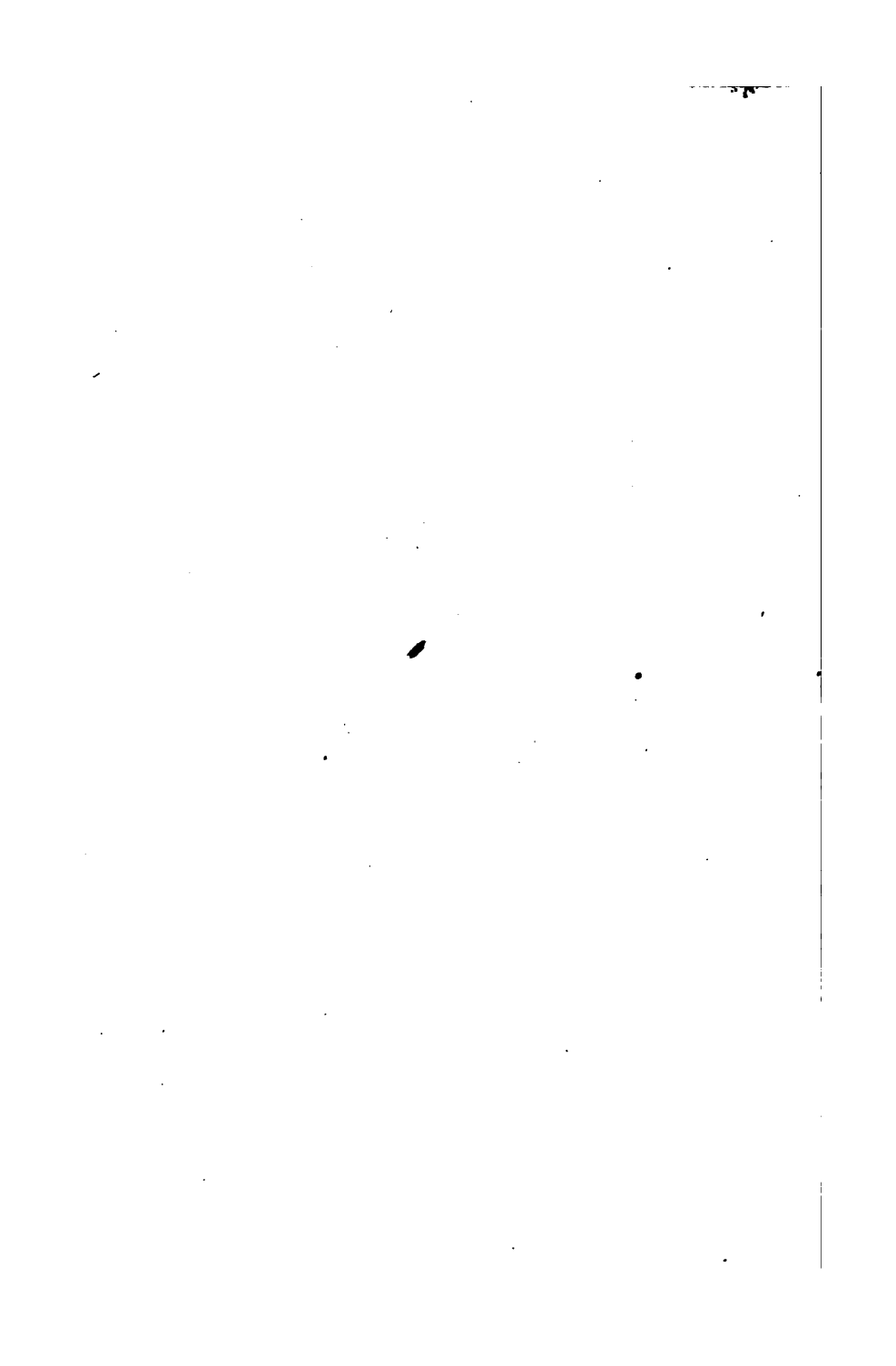
Questa difficoltà, che egli non pretendeva di dichiarare insormontabile, ma che lasciò alle riflessioni più mature di altri pensatori, era il nocciolo della questione nel problema della cognizione. Si noti intanto, che non ostante i confini, che si era imposto, col volersi serbare fedele al metodo puramente empirico, gli apparve la necessità di ricercare nello spirito un qualche legame alle percezioni, tra le quali riconosceva non esistere connessione. E se da un lato stabiliva e determinava questo legame nella natura umana, in un particolare stato psichico, che ci obbliga a riferire un'idea viva ad una impressione presente, o associata con essa; dall'altro lato dichiarava che la successione delle percezioni nella unità del pensiero non si poteva derivare da qualità inerente agli oggetti, che percepiamo. Da queste considerazioni appariva la necessità di ricercare nell'animo le condizioni all'esistere stesso delle percezioni; e che questa ricerca era superiore a quel metodo, dentro il quale Hume si voleva contenere, e ai disegni, che aveva fatto, nel consacrarsi alla speculazione. E se egli stesso non credette di spingere le sue analisi più oltre, e ne' suoi scritti posteriori vagheggiò sempre più di fare accettare la legge universale dell'associazione, che, nel mondo del pensiero, pareggiasse quella di Newton nel mondo della materia sensibile, ciò non significa nè che il problema potesse restringersi al punto, al quale era sembrato a Hume si

dovesse restringere, nè che i concetti, che il nostro illustre Spaventa ha riconosciuto essenziali alla teorica kantiana della conoscenza, non fossero contenuti, implicitamente, o supposti, anche nella dottrina di Hume.

Ciò che a Hume repugnò d'indagare, per ragioni estrinseche alle esigenze della speculazione, doveva essere l'oggetto delle ricerche successive; chè il pensiero speculativo procede lento e sicuro, senz'altro intento da quello della ricerca della verità, e spogliandosi lungo il cammino di quelle imperfezioni, le quali, come nel caso di Hume, provengono da tendenze o preoccupazioni personali.

FINE DELLA PARTE PRIMA.

PARTE SECONDA.

IL PROBLEMA PROPOSTO DA HUME ALLA SPECULAZIONE.

CAPITOLO I.

Hume e il naturalismo filosofico.

I. Importanza della filosofia inglese. — II. Intendimenti di Hume. — III. Attinenze di Hume con la filosofia del Risorgimento. — IV. Si comprovano queste attinenze delle dottrine di Hume con il problema della speculazione moderna. — V. In qual modo nella filosofia naturalistica sorgesse il problema, che Hume si propose. — VI. Questioni immediate, dalle quali sorse il problema, che Hume si propose. — VII. In quali termini sia stata posta da Hume la questione del principio di causa.

I. Dal titolo, che porta questo libro, si può facilmente ritrarre entro quali limiti io intenda di restringermi nell' esaminare le dottrine filosofiche di Hume. Le investigazioni, alle quali si rivolsero i pensatori inglesi sulla fine del secolo diciassettesimo e sul principio del diciottesimo, hanno per le questioni politiche quella importanza, che le opere di Galileo per le scienze naturali. L' intento di quei filosofi era quello di applicare il metodo di osservazione alle questioni morali, e questo intento Hume lo mette esplicitamente in vista: a tutti poi sono noti gli effetti delle dottrine filosofiche inglesi, che trasportate in Francia, e diffuse si dilatarono di poi nel rimanente d'Europa. E veramente quella nazione cresciuta in potenza,

e svegliatasi all'amore della cultura in quel tempo, che la nostra vita intellettuale e politica volgeva all'occaso, e quando le nostre provincie eran corse da eserciti forestieri, e i precursori della speculazione moderna e delle scienze esperimentali venivano bruciati vivi, o per grazia relegati e guardati a vista, prima tra le grandi nazioni e con più efficacia delle altre ebbe in sorte di combattere per la libertà del pensiero, e di difendere e sostenere le forme di libero reggimento. E se quell'ordinato amore alla libertà, pel quale la gloriosa e potente nazione sovrasta alle altre, parve da prima furore di fazioni religiose, se occasione al desiderio della personale indipendenza la porsero il sentimento religioso e la preferenza a particolari insegnamenti dogmatici, questi commovimenti popolari attizzavano, a detrimento degli ordinamenti tradizionali e degl'insegnamenti dogmatici, *ignes suppositos cineri doloso*. In questi contrasti alimentati nel popolo minuto da venerazioni superstiziose si fecondava il sentimento della libertà civile; e gli uomini di mente elevata, lasciata al volgo la preferenza per l'una o per l'altra setta religiosa, maturavano quei concetti, pei quali non la tradizione religiosa o scientifica, ma la natura umana, quale si rivela negli affetti, nelle tendenze, nelle azioni avrebbero posto le norme alla convivenza sociale.

Su questo soggetto, e cioè come l'Inghilterra per le sue peculiari condizioni politiche tenesse vivo il sentimento della personale indipendenza, mentre nel rimanente d'Europa veniva soffocato dalle armi e dalle superstizioni confessionali, e come da questo sentimento pigliasse origine quella forma di filosofare che è propria dei pensatori inglesi, su questo soggetto ci sarebbe, mi sembra, da fare un libro molto istruttivo; nel quale la rara penetrazione di Hume anche per riguardo a' problemi politici apparirebbe gareggiare con l'indole pratica di quel popolo, a

cui nella storia di questi ultimi secoli si può ascrivere la qualità attribuita da Tacito ad un grande Romano: *retinuit, quod est difficillimum, ex sapientia modum.*

Ma in questa seconda parte del mio studio su Hume intendo di continuare quelle ricerche più riposte, per cui non dalla storia politica del popolo inglese, ma dal procedimento della speculazione apparisce dipendente e con questo congiunto il suo sistema, sia per le conclusioni, che giustamente ritrae dalle dottrine precedenti, sia per le questioni, che offre alla soluzione dei filosofi posteriori. Restringere la considerazione dei fatti umani alla successione dei fenomeni, come si era praticato per lo studio della natura, ricercare in questa correlazione dei fenomeni la norma e la spiegazione alle dottrine confacevoli alla condotta della vita, questo era un ardimento concepibile soltanto presso una nazione, che, dopo aver combattuto una dinastia spergiura ed una gerarchia persecutrice, anelava ad una libertà più apprezzabile, la libertà dell'anima umana; e dove, se migliaia e diecine di migliaia alzavano la voce contro la *tassa navale* e la *Camera stellata*, i migliori per animo e per mente vagheggiavano la emancipazione dalla schiavitù dei pregiudizi [1]. Ma non da queste condizioni esterne, sì bene dall'andamento delle ricerche filosofiche, dal punto, a cui era pervenuta la speculazione, scaturisce la distinzione nettamente stabilita da Hume tra i concetti e le persuasioni, e l'aver ridotto all'annodamento dei fenomeni la questione, che nelle scuole passava col nome di principio di causa. Il vanto, che gli dà Kant di aver posta una questione, che a nessuno, fuori che all'acutissimo pensatore ed elegantissimo scrittore di Edimburgo era venuta in mente, ha la sua ragione nel fatto, che dalla soluzione di essa dipen–

[1] Macaulay, *V. di Milton.*

devano i destini della metafisica. Si tratta del valore oggettivo dell'attinenza causale, che ognuno ammetteva e adoperava ne' suoi ragionamenti, senza darsi la cura di domandare dove fosse fondato, e fino a dove si estendesse; questione, di cui nella storia della filosofia non era apparsa altra, che avesse maggiore importanza, e dalla quale doveva aver principio un'epoca nuova per la speculazione.

II. Or io diceva che in questo libro non s'investiga in qual modo la mente di Hume potesse elevarsi sopra le opinioni comuni e le discussioni più vivamente agitate; nè d'altra parte si vuole indagare in qual modo le sue dottrine rampollassero dalla viva sorgente della storia inglese. Nella quale, per quanto le apparenze possano persuadere del contrario, non v'ha chi per la purezza delle intenzioni e per la elevatezza delle vedute, agguagli il nostro filosofo, all'infuori di Milton; e, a nostro giudizio, ha torto il Macaulay, a collocare questi due grandi uomini agli antipodi l'uno dell'altro, perchè differiscono nel giudicare dell'eccidio di Carlo I, e nel sentire in materia di religione. Il grande poeta si trovava in mezzo alla mischia a rianimare alla pugna le schiere, che tentennavano, e a suscitare gli animi a nuove e più decisive battaglie: Hume guardava dalla spiaggia l'infuriare della burrasca e faceva suoi i versi di Lucrezio (lib. II):

Suave, mari magno turbantibus aequora ventis
E terra magnum alterius spectare laborem;
Non, quia vexari quemquam est iucunda voluptas,
Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

Quegli era pieno degli affetti e delle passioni delle moltitudini, alle quali era guida con la sua splendida fantasia nutrita di ciò, che di più sublime avevano espresso la poesia e la religione: Hume con lo sguardo dell' os-

servatore spregiudicato, quasi miseria d'esto loco nol tanga, notomizza i sentimenti del cuore umano; e ne studia le attinenze e la successione nell'intento di educarli e di purificarli. Milton vince le battaglie per la libertà dell'anima dai pregiudizi con parole e con imagini, che vanno al cuore della moltitidine, col linguaggio della poesia e del misticismo; Hume venuto in età più preparata alla riflessione sfronda questo linguaggio appassionato della poesia e della religione, e per assicurare la vittoria della libertà dell'anima dai pregiudizi investiga di contro ai teologi e ai metafisici in che questa libertà consista.

Questa audacia di contrapporre la fredda analisi degli affetti umani e la legge della loro successione alle tradizioni teologiche e metafisiche non è meno ammirabile dell'ardore fatidico, col quale il sacro vate esaltava gli animi dei contemporanei di Cromwell, nè meno ha concorso al conseguimento di quella libertà, che è il voto de'popoli moderni, e della quale agli altri popoli è stato ed è maestro il popolo inglese. E sotto questo rispetto la comparsa di Hume nella storia della filosofia trova la sua spiegazione nella storia di quel popolo, presso cui potè attecchire e vigoreggiare la pianta della libertà politica e religiosa. Ma quando, come in quest' opera, che ora noi scriviamo, si vuol guardare più tosto ai principii posti a fondamento della cognizione, che all' applicazione di questi principii alle dottrine morali, quando non si tratta di un ordine particolare di dottrine, ma del più grande avvenimento, che, come osserva Kant, sia apparso nel campo della metafisica, le occasioni esteriori, che hanno favorito la comparsa di questo avvenimento, prendono il secondo luogo; e la grandezza del pensatore spicca non dal riguardo ai tempi, nei quali gli toccò di vivere, ma dal confronto delle dottrine, che egli seppe interpre-

tare, e dei sistemi, che riuscì a superare. E in questo appunto consiste la differenza tra Hume e i moralisti inglesi, sopra i quali si può veramente dire, che come aquila vola: egli non si arroga il vanto di applicare la filosofia esperimentale ai soggetti morali; questo merito lo riconosce a Locke, a Shaftesbury, a Mandeville, a Hutcheson, a Butler ecc. E questo egli dice nell'*Introduzione al Trattato della natura umana;* come nel *Saggio sulle differenti specie di filosofia* ricorda la dottrina di Hutcheson e i *Sermoni* di Butler, e avrebbe potuto anche citare il cap. xxviii, § 12, libro II dell'opera di Locke, ascrivendo a questi pensatori la riforma della filosofia; quella riforma che, aveva già detto nella *Introduzione al Trattato*, non poter aver luogo se non in un paese di tolleranza e di libertà. Il vanto, che egli si riserba, è quello stesso, che dipoi Kant gli doveva riconoscere con tanta solennità, e si ritrae dalle seguenti parole dell'*Introduzione:* per conseguire l'intento nelle nostre ricerche filosofiche, si vuole abbandonare il noioso e lento metodo, che s'è tenuto fino a questo tempo, e invece di prendere ora un castello ora un villaggio alla frontiera, marciare diritti alla capitale, cioè al centro delle scienze: espressioni, che lo Schopenhauer ha ripetuto, trascurando il profondo concetto di Hume; e invece d'imitare il grande pensatore di Edimburgo, facendo semplicemente una caricatura del suo metodo (ved. il mio libro su Schopenhauer a pag. 117 e segg.).

Nella prima parte di questo nostro scritto si è già osservato in qual modo Hume riponga nella natura umana il centro di tutte le scienze, sia di quelle, che con la natura umana hanno più remota attinenza, come le matematiche, la filosofia naturale e la religione naturale, sia di quelle che con più intimo vincolo si riferiscono alle nostre facoltà, come la logica, la morale, la critica, la

politica. In primo luogo le scienze sono oggetto della nostra conoscenza, in secondo luogo sono opera dei nostri giudizi; quindi questa designazione generica di ***natura umana*** prende uno stretto e proprio significato, in quanto viene qualificata come conoscenza umana e facoltà giudicatrice, e ne prende uno anche più rigoroso e più determinato nel sistema di Hume con la riduzione di tutte le conoscenze e della facoltà giudicatrice a due specie di rapporti: 1° rapporti inseparabili dipendenti interamente dalle idee, che noi paragoniamo; 2° rapporti che non dipendono dalle idee, ma sono fondati sopra una particolare determinazione dell'animo a passare da una idea all'altra; rapporti, che non sono inseparabili, ma posson cambiare senza che ne venga cambiamento nelle idee.

III. La questione adunque, alla quale, secondo la mente di Hume, si dee rivolgere la filosofia, è l'esame di queste due specie di rapporti delle idee; e questa questione Hume la designa col titolo di capitale, o di centro delle scienze, a cui nelle sue ricerche dee marciare diritto il filosofo. Ma riguardo alla prima specie di questi rapporti abbiamo già veduto nella prima parte di questo scritto come fosse stata posta in luce da tutti i filosofi dell'epoca moderna; comecchè sia la questione fondamentale, per cui la filosofia moderna si distacca dall'antica e dalla scolastica, questa identificazione della cognizione col subbietto; ***quatenus ideae cogitandi quidam modi tantum sint.*** Che anzi, ove avessimo voluto mettere in maggior mostra questa parentela o più tosto dipendenza del nostro filosofo dai grandi instauratori del pensiero moderno, più in là di Locke, di Cartesio e di Bacone avremmo dovuto spingere le nostre indagini; e la dottrina, su cui si fondamentano tutte le sue teorie, cioè la distinzione delle percezioni in forti, o ***impressioni***, e deboli, o ***idee*** l'avremmo scoperta nei nostri filosofi del Rinascimento, dai quali ha avuto origine la speculazione e la scienza moderna.

Al qual proposito basta ch'io ricordi, oltre allo scritto del professor Spaventa sul Campanella, alcuni cenni sulla distinzione tra il sentire e l'intendere che dal Campanella ha trascritto il professore Fiorentino nella sua opera il *Pomponazzi* a pag. 396 nelle note 2, 3, 4, 5, e a pag. 400 alla nota 2. Hume con quella scioltezza ed eleganza di stile, con cui tentava di acquistare il pubblico favore per le questioni filosofiche, sfugge le lungaggini inevitabili in un'opera di erudizione, e non avverte le sorgenti, dalle quali sono derivati i suoi pensieri. Ma ne'suoi scritti, ne'quali sono espresse come di getto le sue meditazioni, riappariscono, per chi le sappia distinguere, le dottrine di più generazioni di filosofi, che l'avevano preceduto, spoglie però di quelle contradizioni, o della maggior parte di quelle contradizioni, nelle quali i vari filosofi si erano impigliati, segnatamente Locke e Berkeley. E però nella prima parte di questo libro mi sono trattenuto a lungo nella esposizione di Locke e delle dottrine, che si connettono con quelle contenute nel *Saggio sull'intendimento*, perchè la nobile figura di Hume spiccasse, non come un quadro in una galleria, che non ha altra relazione se non quella di vicinanza con gli altri quadri accanto, ma con i lineamenti della famiglia, con le somiglianze di discendenza e di parentela.

Per altro, riguardo a questa prima specie di rapporti, a' quali riduce ogni cognizione e ogni facoltà giudicatrice, nè pure Hume pretendeva di dire cose nuove; anzi da questa specie di rapporti, esaminata e determinata dagl'instauratori della scienza moderna, esordisce come da punto fondamentale alle sue proprie investigazioni per apportare un intero rivolgimento nella speculazione filosofica; affrontando un problema, che l'ampliamento e le scoperte delle scienze naturali richiedevano, ma la cui soluzione non era della competenza di quelle; per sottoporre, nella maturità della riflessione e nell' indirizzo

che pigliavano gli ordinamenti politici, la spiegazione dei fenomeni della natura sensibile a una legge, che i moralisti inglesi avevano intraveduta come atta a spiegare i fenomeni del mondo morale. E veramente, ammessa la irrefutabile evidenza della idea, qual'è nell'intelletto (questa era la conclusione, che Locke aveva tratto da Cartesio), l'esigenza speculativa, che si poteva presentare a una grande e acutissima mente era quella, a cui Hume si rivolse. La meraviglia delle scoperte nelle scienze naturali per l'applicazione delle matematiche alla osservazione dei fenomeni si era palesata in opposizione agli antichi metodi, e dopo che era stata scartata la conoscenza delle essenze; e questo prodigio, che con la sua comparsa aveva distrutto le antiche tradizioni, i filosofi aveano dichiarato di non saperlo spiegare. Questo era il significato della osservazione più volte da noi ricordata nella prima parte del nostro libro, e avvertita da Kant, che si legge al § 10, cap. III, libro IV del *Saggio sull'intendimento.* Alle stesse conseguenze, checchè ne pensi in contrario Locke, conduceva la considerazione delle scienze morali, e più ancora quel moto irresistibile dei popoli, segnatamente allora del popolo inglese, a rovesciare dagli altari le mute divinità del passato, e a giudicare dalla relazione dei sentimenti spontanei nella nostra natura il merito delle azioni, e la bontà delle istituzioni civili. Per quanto Locke si fosse sforzato a inalzare ad archetipi le attinenze morali e a mostrare che queste idee nel procedimento dimostrativo eguagliano per dignità e valore le idee matematiche, non può sottrarsi alle legittime conseguenze, che scaturivano dalle sue dottrine; e cioè che i concetti morali sono attinenze di più idee, e che a questa maniera di attinenze, come a tutte le altre, sono applicabili le osservazioni che si leggono nel libro IV, cap. III, § 10: le idee semplici che compongono le idee com-

plesse, non portano con sè nessun legame visibile e necessario o nessuna incompatibilità con altra idea semplice. Poichè avendo Hume negato con Berkeley le idee astratte che Locke aveva lasciato sussistere, e avendo spiegato la certezza dell' aritmetica e dell' algebra per il valore della idea in quanto si presenta all'intelletto, come Locke diceva delle idee intuitive, cioè per il principio d'identità, se con questa supposizione venivano salvate dal naufragio, al quale nella dottrina di Locke sarebbero state destinate alcune delle scienze matematiche, in quelle contradizioni, in cui Locke si avvolgeva, mancava la giustificazione di quanto formava il vanto e la gloria dell'epoca moderna, le scienze naturali e l'ardore dei popoli alla libertà.

Voglio dire che la filosofia non poteva spiegare i metodi nè porgere l'*ubi consistam* alla innegabile efficacia della ragione e alla nuova direzione, che avevano preso gli affetti umani; che la scienza, pure esistendo e appalesandosi nelle sue meravigliose scoperte, non era in grado di spiegare se stessa; e in questa condizione era necessario, concludeva giustamente Hume, o ridursi a vivere come il comune degli uomini, non portando i pensieri più in là degli oggetti, che colpiscono i nostri sensi, o di contro allo splendore delle verità scientifiche e all'ardore delle passioni religiose e politiche far velo alla propria ragione come gli angioli, quali ce li dipinge la Scrittura, che si coprono gli occhi con le loro ali (v. la Conclusione al 1° libro del *Trattato della natura umana*). L'avanzamento delle scienze naturali, e l'andamento delle abitudini morali tanto più richiedeva come corona, e compimento, la investigazione filosofica, quanto più notevole e degno d'ammirazione era quell'avanzamento, quanto più dai principii delle tradizioni religiose e politiche diversificava l' andamento della vita civile. Faceva d'uopo d'investigare se vi abbia un legame necessario e universale alla varietà dei

fenomeni, dei quali ci erano ignote l'essenze, e dei quali si scoprivano le leggi, appunto perchè si era scoperto che s'ignoravano l'essenze; e ponendosi a norma delle azioni e delle consuetudini il gusto degli uomini particolari, non i principii, nè le idee o, come le chiama Hume, le esistenze astratte, era necessità stabilire la proporzione, in cui i gusti dei particolari si manifestano in riguardo alle esigenze della natura umana. Questo fu il problema che si affacciò alla mente di Hume come conclusione delle dottrine filosofiche, quali erano sorte in Italia all'epoca del Risorgimento e in Francia per opera di Cartesio, e quali erano state interpretate in Inghilterra, di contro alle sempre nuove meraviglie delle scienze naturali e al sempre crescente sentimento di libertà nei popoli. E mentre condannava come insufficienti le teorie filosofiche fino allora escogitate, rifuggiva però da quello scetticismo, di cui è stato accusato, coll'accettare in sostanza il *cogito* Cartesiano; ma quel legame, onde la filosofia moderna era rimasta congiunta con la scolastica e con la filosofia antica veniva interrotto; anzi tutto l'edifizio filosofico veniva posto in pericolo. Laonde si può con sicurezza affermare che la dottrina di Hume tramezza tra due epoche opposte, da Aristotele, che primo stabilì le norme del processo scientifico, fino a Kant, che alla sicurezza, con cui procedono le scienze naturali, e alla baldanza, con cui i metafisici descrivevan fondo all'universo, doveva opporre la modesta e semplice dimanda: come sia possibile la esperienza.

Duplice adunque è l'attinenza, onde Hume è congiunto agli altri filosofi; la prima ha luogo in quanto accetta da' filosofi dell'epoca moderna il dato percettivo, e rigetta, all'infuori di questo fondamento, ogni altra loro conclusione, e cioè quest'attinenza ha luogo per rispetto alla prima specie di rapporti delle idee, di che abbiamo

parlato a lungo nella prima parte del nostro libro; e l'altra attinenza, quella cioè che riguarda la seconda specie di rapporti delle idee, lo unisce a tutta la storia della filosofia, e lo fa al pari di Galileo, di Cartesio, di Kant non il filosofo di questa o di quella epoca, di questa o quella nazione, ma filosofo della umanità, cittadino dell'universo. E come questa grandezza e questa gloria si debbano riconoscere a Hume, perchè elevandosi di contro alle imperfezioni delle dottrine de' suoi predecessori, s' è trovato innanzi il problema, da cui può avere spiegazione la scienza, io lo mostrerò toccando quale fosse la posizione della ricerca filosofica nell' epoca moderna. Veramente questa posizione del problema filosofico nell'epoca moderna è stata il soggetto della prima parte del nostro scritto; ma come a questo problema si connettessero da un lato le dottrine di un mondo che finiva, e dall'altro i principii delle scienze moderne, dei quali Hume si volse a ricercare la spiegazione, questo verrà posto in chiara luce, con semplicità e con brevità, quand'io mi riferisca a quanto ne hanno detto due nostri valentuomini, l' uno dei quali ha onorato per molti anni il Piemonte con la santità della vita e con la efficacia dell' insegnamento; l' altro onora l'Italia per la mirabile bontà d'animo e per robustezza di pensatore e di scrittore.

IV. Criterio della certezza, osserva il Bertini, cioè mezzo per discernere i giudizi certi dagl'incerti, è secondo Cartesio l'indubitabilità assoluta del giudizio, o per dir meglio l'impossibilità di negarlo, senza affermarlo con la stessa negazione. I giudizi, con cui si afferma l'esistenza oggettiva dei corpi, l'esistenza di Dio, non hanno questo carattere. In generale non può averlo nessun giudizio, nel quale l'atto del pensiero si riferisca a cosa distinta dal pensiero. Il solo che ne sia fornito è il giudizio espresso col *cogito*. Il *cogito*, benchè sia un giudizio singolare, e

non un assioma astratto e generico, può tuttavia servire di criterio universale, a quel modo che un pezzo di metallo, il quale con piena certezza fosse riconosciuto per oro, potrebbe servire di criterio a discernere universalmente il vero oro dal falso. Tutti i giudizi, che riuniscono in sè i caratteri del *cogito* si possono avere per certi: tali sono i giudizii, che versano intorno ad idee chiare e distinte. Ma anche la percezione chiara e distinta potrebbe essere fallace; per liberare l'animo da questa apprensione fa d'uopo elevarsi alla conoscenza del principio supremo del nostro essere.

L'esistenza in me dell'idea di Dio prova l'esistenza di Dio in sè, come l'effetto prova la causa.... Ma questa conclusione si fonda sul principio che il pensiero presuppone la realtà, e da questa dipende; principio, che è la negazione del famoso *cogito*, con cui Cartesio avea voluto dar fondamento ad ogni verità, ad ogni certezza. E dopo averci detto che il pensiero sussiste in se stesso, indipendente dalla realtà de'propri oggetti, Cartesio ricade nel punto di vista della filosofia volgare, e cedendo alle tendenze realistiche e dogmatiche, da cui erano dominati gli spiriti del suo tempo, ricomincia egli e la sua scuola a dogmatizzare come in pieno medio-evo sull'ente, sulla sostanza, sull'infinito, sull'anima dell'uomo e dei bruti, sull'essenza della materia ecc.

E il prof. Fiorentino con critica più vigorosa, affermando essere stata intenzione del padre della filosofia moderna di segnalare la medesimezza del pensiero e dell'essere, sia che questo pensiero si riferisca alla realtà infinita, sia che si riferisca alla nostra individuale esistenza; e che dicendo l'idea di Dio sia innata nè più nè meno che l'idea di noi stessi, Cartesio ha riconosciuto la intimità dell'infinito come essenziale al nostro spirito; aggiunge però, che in filosofia l'interpretazione è anch'essa

una novità. « Il cartesianismo, interpretato in doppia guisa partorì due scuole e due avviamenti opposti. Da una parte si continuò quello, che io credo il vero principio cartesiano, l'identità del pensiero e dell'essere; dall'altra si sequestrò l'uno dall'altro; si rimise in onore l'antico dissidio, e per opera di questa seconda interpretazione l'averroismo rinacque: non dicendosi più sequestrato dal mondo e dall'anima umana l'intelletto, bensì sostenendosi che l'atto dell'intendere non fosse produzione propria nostra, ma irraggiamento esteriore, ma folgorazione, ma intuito, ma visione, ma influsso; e non so quante altre metafore, le quali si sforzavano dimostrare che lo spirito nostro non fosse altro che una parete, in cui si disegnava or questo, or quell'altro profilo, ora un colore, ora un altro.... »

Queste osservazioni dimostrano come nel sistema di Cartesio fosse contenuto per lo meno il germe della propria ruina; e ammesso pure, e lo esige la critica più esatta, alla quale si attiene il prof. Fiorentino, ammesso che fosse intenzione di Cartesio segnalare la medesimezza del pensiero e dell'essere, per l'intimità dell'idea di Dio al nostro spirito, questa stessa medesimezza del pensiero e dell'essere in quanto era supposta come data immediatamente e naturalmente alla coscienza conduceva al dogmatismo, come abbiamo osservato al principio della prima parte del nostro libro.

Nella qual parte del nostro scritto essendoci anzi avvenuto di dilungarci nella considerazione dell'empirismo inglese, abbiamo osservato come tutto lo studio di Locke fosse rivolto a respingere come supposizione fittizia del dogmatismo tradizionale le entità scolastiche dal dato percettivo in quanto è *modus cogitandi*, come del resto già aveva detto Cartesio e sostenuto contro Regius col contraporre il *cogito* alle idee concepite come specie distinte

dalla facoltà stessa di pensare. E per questo lato si può veramente affermare che Locke abbia meglio di ogni altro seguace delle dottrine di Cartesio interpretato il vero pensiero del grande filosofo di Turenna. In quanto poi, a differenza di Cartesio, la certezza della conoscenza la restringeva alla vista delle proprie idee, escludendo da esse quel contenuto che Cartesio ci aveva aggiunto e per cui la medesimezza del pensiero e dell'essere era data immediatamente e naturalmente alla coscienza, Locke aveva evitato il facile ritorno all'oggettivismo, che sotto diverse designazioni, come notava il prof. Fiorentino, si osserva in molti seguaci di Cartesio preoccupati dalle questioni teologiche Ma in questa rettificazione apportata dall' indole della filosofia inglese alle dottrine di Cartesio abbiamo anche osservato come Locke titubasse tra il gretto empirismo di Bacone e l'intuizione del filosofo francese, e in seguito a questa incertezza riuscisse a molte contradizioni; dando da un lato origine puramente empirica alla cognizione, e riconoscendo dall'altro la necessità e la forza irresistibile della idea, in quanto è nell' intelletto; affermando che noi non abbiamo se non una percezione empirica di noi stessi, e riconoscendo infallibile la percezione dell'atto del nostro pensiero, e su questo fondando la dimostrazione della nostra esistenza; negando che le idee semplici abbiano un legame necessario e visibile e ammettendo il nesso causale nel flusso continuo delle impressioni; dichiarando che l'idea non ha nessuna relazione con la esistenza reale, e ponendo a base della dimostrazione della esistenza di Dio il principio che il niente non può produrre il qualche cosa, come non può essere uguale a due angoli retti; vale a dire la percezione di un'idea, che non dovrebbe avere nessun rapporto con la esistenza reale.

Or io dalle precedenti considerazioni, volendo met-

tere in vista l'attinenza, onde Hume è congiunto a tutto il procedimento filosofico da Aristotele fino a Kant, debbo qui osservare che il nostro filosofo si svincola da tutte le contradizioni, alle quali era stato condotto Locke nel primo passo fatto nell'esame della coscienza; dalle contradizioni derivanti alle sue dottrine per la tentata e non conseguibile conciliazione dell'empirismo di Bacone con la intuizione Cartesiana. Locke aveva detto (II, I, § 3): i nostri sensi essendo percossi da certi oggetti esteriori fanno entrare nell'anima nostra diverse percezioni distinte delle cose, secondo i diversi modi, in cui questi oggetti agiscono sui nostri sensi: e dicendo che i nostri sensi fanno entrare queste idee nell'anima nostra, intendo che fanno passare degli oggetti esterni nell'anima, e questo vi produce questa specie di percezioni. Hume cancella questi vestigi di un empirismo volgare; e con la parola *impressione* dichiara che non intende significare il modo, in cui la percezione viva è prodotta nell'anima, cioè l'attinenza supposta dogmaticamente di questa specie di percezioni a un oggetto, da cui venga e di una entità, a cui inerisca; sì bene intende significare semplicemente queste percezioni in se stesse, per le quali non trova un nome proprio nè nella sua, nè in altra lingua. Locke aveva ammesso che ogni nostra conoscenza consiste nella vista, che lo spirito ha delle idee; e in conformità di questa dottrina, tolta da quella delle idee chiare e distinte di Cartesio, identifica con la cognizione intuitiva il giudizio di convenienza o di disconvenienza delle nostre idee; poichè lo spirito non può avere nessuna idea, senza che tosto veda, per un atto d'intuizione semplice, che essa è quello che è e che è differente da ogni altra: ma in altro luogo, oltrepassando questa vista che ha lo spirito delle proprie idee, e che è la più viva luce e la più grande certezza per noi conseguibile, aggiunge alla idea, contro ogni sua

esplicita dichiarazione, un'attinenza alla esistenza reale; sia quando dalla infallibile percezione dell'atto del nostro pensiero afferma l'esistenza nostra, sia quando da una pura attinenza ideale dimostra l'esistenza di Dio. Hume ammettendo con Locke che la nostra conoscenza intuitiva è tanto estesa, quanto le idee stesse, concludeva non avervi altra scienza, vale a dire un più o meno complicato concatenamento di ragionamenti, da quelle infuori, nelle quali una idea chiara e distinta potesse servire di norma a tutte le possibili relazioni, come accade della unità nelle proporzioni numeriche. Quindi più coerente di Locke stesso a quanto questo filosofo aveva riconosciuto d'irrefutabile e d'irresistibile nel *cogito* cartesiano, rifiutava alla idea ogni valore, estraneo alla certezza, quale proviene dalla cognizione intuitiva, e cioè che l'idea che alcuno ha nello spirito, è tale quale l'appercepisce (IV, II, § 1). E però con queste rettifiche fatte da Hume alla dottrina di Locke, a quel libro stupendo, nel quale vengono a contrasto l'osservazione psicologica degli empiristi e l'indole pratica del popolo inglese da un lato, e dall'altro la necessità di un solido fondamento alla certezza metafisica, quale si era rivelata in Cartesio, l'esame della cognizione, non come un dato naturale, ma com'essa è nella coscienza, oltre che troncava ogni via di ritorno al dogmatismo, portava ancora ad un'assoluta scissura, tra il pensiero antico e il pensiero moderno. Poichè per quanto sia giustissima la osservazione di K. Fischer (contro la supposta somiglianza dell'argomento di Anselmo con quello di Cartesio sulla esistenza di Dio), che la dimostrazione ontologica nell'argomento cartesiano rientra nell'antropologica, la quale si fonda sull'umana autocoscienza, quella immediatezza del pensiero e dell'essere espressa dal *cogito* cartesiano lasciava insoluti i problemi, ai quali i filosofi erano spinti dal continuo aumento delle

scienze naturali e dal sentimento di libertà nei popoli; e non ostante le meravigliose intuizioni dei filosofi italiani del Risorgimento e l'audace affermazione di Cartesio, le scienze naturali e i movimenti politici dei popoli rimanevano semplici fatti, senza spiegazione e senza consapevole avviamento; e la filosofia restava sublime soliloquio di poche anime elette, non alimento vivificatore della civiltà moderna.

V. Rivolgere la filosofia a spiegazione delle scienze formatesi in opposizione ai metodi dell'antico dogmatismo, e a giustificazione della via nuova di libertà, per la quale s'incamminavano i popoli, quest'ufficio incombeva a chi avesse voluto ricondurre la filosofia a partecipare della vita moderna e a cooperare alla educazione degli animi e all'incivilimento dei popoli. Quest'ufficio era anche imposto alle menti, che non possono rimaner sodisfatte di cognizioni separate e divise, e per le quali dev'esser fonte di chiarezza, e dimostrazione di verità il distinguere le varie operazioni dello spirito nell'apparente contradizione, in cui a noi si manifestano, il coordinarle per conoscere la dipendenza delle une dalle altre, il ricercare un principio comune, da cui scaturisca la varietà delle idee e dei sentimenti. E questo fu l'ufficio, che si propose Hume, e al quale dichiara di essere stato tratto dalle disposizioni del suo animo e dalle condizioni della scienza: accettato il valore irrefutabile della cognizione intuitiva, secondo la estensione data a questa maniera di cognizione da Locke, spiegare la formazione della seconda specie di rapporti delle idee, dalla quale scaturiscono le persuasioni della natura umana.

E a quel modo che accetta da Locke, e più propriamente dalla tradizione cartesiana, la dottrina circa il valore e la estensione della cognizione intuitiva, secondo è determinata nel *Saggio sull'intendimento*, libro IV,

cap. II, § 1, e cap. III, § 8; così dallo stesso Locke accetta il problema alle sue investigazioni. Locke aveva stabilita una netta separazione tra la cognizione intuitiva e dimostrativa da un lato, e la persuasione dall'altro. La maggior certezza è quella di conoscere che l'idea che alcuno ha nello spirito, è tale, quale l'appercepisce; da questa intuizione dipende la certezza in modo, che nei gradi successivi della cognizione, che io chiamo dimostrativa, questa intuizione è assolutamente necessaria per tutte le connessioni delle idee intermediarie, di guisa che senza di essa, noi non potremmo pervenire a nessuna conoscenza o certezza (IV, II, § 1). Ma ben più importante è quello che si legge al § 14 dello stesso capitolo; ove, dopo aver dichiarato che i due gradi della nostra conoscenza sono la intuitiva e la dimostrativa, e fuori di questi non vi ha se non la persuasione, Locke aggiunge: che l'idea, che riceviamo da un'oggetto esterno, sia nel nostro spirito, nulla vi può essere di più certo, e questa è una conoscenza intuitiva; ma riguardo al sapere che v'abbia qualche cosa di più, oltre a questa idea, che è nel nostro spirito, e al potere inferire con certezza l'esistenza di qualche cosa fuori di noi, questo alcuni credono si possa mettere in dubbio. E sebbene questo filosofo inclini a credere che anche riguardo alla esistenza delle cose v'abbia una cognizione, però di grado differente per evidenza e certezza, questa sua opinione giudica poterla fondare: 1° sulla differenza di percezione nelle impressioni immediate da quella che si ha delle idee risvegliate dalla memoria: 2° sulla relazione che hanno le impressioni sensibili coi sentimenti della natura umana. Or, io diceva che da questa dottrina di Locke Hume tolse il problema della nuova filosofia; dalla distinzione delle cognizioni intuitive e dimostrative e le persuasioni; comecchè le idee, che sono nello spirito e alle quali solo spetta la vera certezza, non abbiano un contenuto, ma il

loro valore e la loro efficacia nelle dimostrazioni, come conseguentemente concludeva Hume, consiste nel riapparire in un più o meno complicato concatenamento di ragionamenti, come norma costante delle diverse relazioni: da questa dottrina era prodotta un'assoluta scissura tra la filosofia moderna e la filosofia antica. La quale fiosofia antica, riposando, come anche quella di Cartesio, oltre che sul principio d'identità, sul contenuto dell'idea, dalle nuove scoperte della scienza e dalle nuove tendenze dei popoli era resa inabile a spiegare le prime e a giustificare le seconde.

Di questa guisa il problema balenato alla mente di Locke in quel burrascoso contrasto del subiettivismo empirico col subiettivismo intuitivo; ma da lui lasciato senza soluzione, prendeva questa forma: dato che le idee semplici non sieno se non i *quidam cogitandi modi* di Cartesio, e da questo traggano tutta la loro evidenza e la lor certezza, poichè queste non contengono in se stesse nessun legame visibile e necessario delle une con le altre, come sono possibili le scienze naturali, e le scienze morali, e in generale come sono possibili le scienze, alle quali un'unica idea non possa servire di norma comune nel concatenamento delle molteplici relazioni?

Questo, ripeto, era il problema della filosofia moderna, quale lo esigevano l'andamento delle scienze particolari e i mal repressi sentimenti dei popoli; fuori di questo alla filosofia non restava se non o tornare alle mistiche contemplazioni de'teosofi medioevali, o acquetarsi nella assoluta indifferenza dei contrari, applicando alla vita libera dello spirito il metodo geometrico del naturalismo. Il merito di Hume consiste nell'aver distinto questo problema in mezzo alle contradizioni, in cui si avvolse Locke, e di aver continuato quell'esame della coscienza, a cui Locke era stato spinto dalla disposizione generale degli animi

alla osservazione dei fatti, e dal principio Cartesiano della idea chiara e distinta. È vero che anche al presente si continua ad ascrivere a Hume un merito, diciamo accessorio e secondario, quello cioè di aver mostrato le estreme conseguenze del naturalismo, suscitando in tal guisa, e non direttamente, la ricerca critica sul problema della conoscenza. Ma io credo debba risaltare la profondità di questo pensatore, con l'osservare al contrario che se in alcune questioni secondarie favorì l'indirizzo naturalistico della filosofia de'suoi tempi, a lui spetta la gloria di aver contrapposto la natura umana, i sentimenti e la funzione negli atti intellettivi di essa natura umana al dato naturale, e cioè di aver discoperto come referibile a una particolare disposizione dell'animo quel legame tra le idee semplici, che Locke aveva riconosciuto di rigorosa necessità per la spiegazione della scienza, ma che talvolta aveva espressamente negato, tale altra aveva ammesso in contradizione coi suoi stessi concetti fondamentali.

VI. Che Hume si discosti dal naturalismo, che contrapponga la sua dottrina a quella derivante dal metodo naturalistico, e cioè procedente dal principio alla conseguenza o dalla conseguenza al principio, questo è abbastanza dimostrato per l'indole generale della filosofia inglese essenzialmente morale e relativa a' fatti dello spirito. Hume ascrive la riforma della filosofia alla distinzione stabilita dai moralisti inglesi tra le relazioni invariabilmente vere perchè dipendono dalla idea, e le relazioni che si riferiscono al sentimento, e per così dire al gusto spirituale di ciascun essere in particolare; e in questa distinzione non riconosce a sè nessun merito. Egli osserva che la natura umana è l'unica scienza dell'uomo, e non pertanto è la scienza che fino al suo tempo dice essere stata più trascurata. A questa adunque egli si volge di proposito, questa

dichiara essere il peculiare oggetto de' nuovi studi, che esso inizia, e questo suo intento egli pone ad effetto col trasportare all' ordine dei fatti fisici, e perciò a spiegare la possibilità delle scienze naturali, quella connessione tra i sentimenti e le idee, che ha il suo fondamento in una particolare determinazione dell'animo, non in un rapporto dell'idea con sè stessa. Il vero naturalismo non dubita del dato esterno, come in realtà non ne dubita Locke; anzi nel sistema in cui il naturalismo dell' epoca moderna giunge al suo apogeo, la sostanza è data immediatamente; sebbene in Bruno come in Spinoza il concetto della sostanza sia inesplicabile; e nell'uno e nell' altro filosofo sia contraddittorio che il *Modo* possa conoscer la sostanza, la quale non conosce se stessa. [1] Per Hume al contrario nulla vi ha di realmente presente allo spirito se non le sue percezioni, vale a dire, le sue impressioni e idee: noi non possiamo concepire nessun altro genere di esistenza all'infuori di queste percezioni, che appariscono in questo angusto recinto. La sostanza di Spinoza è assoluta indifferenza de' due opposti (pensiero ed estensione); ma come tale indifferenza è ***assoluta attività, causalità infinita.*** Essa non è semplice ***immanenza*** (Sostanza), ma ***attività immanente*** (Sostanza, Causa) [2] Hume in relazione al valore assegnato alla idea chiara e distinta, e dentro i limiti stabiliti da Locke al § 1 cap. II e al § 8, cap. III del IV libro, nega che la relazione di causa e di effetto possa essere una proposizione intuitiva o dimostrativamente certa, conciossiachè non provenga da un esame di due oggetti e da una cotale penetrazione delle loro essenze, che possa fare scoprire la dipendenza dell'uno rapporto all'altro (una inferenza di questa specie, aggiunge, equivarrebbe alla

[1] Ved. B. Spaventa, *Lezioni di filosofia.*
[2] Idem, ibidem.

piena conoscenza, e implicherebbe l'esistenza d'una impossibilità o contradizione assoluta inerente a ogni altra maniera di concepire le cose); ma riferisce a una disposizione dell'animo questa transizione da un'idea all'altra. Questa spiegazione, o, se vogliamo, questo tentativo di spiegazione del nesso causale è adunque in aperta contradizione col supposto del naturalismo, perchè ha il suo fondamento non nel dato naturale, escludendo anzi che possa derivare da una cotale penetrazione della essenza delle due idee correlative; ma trae origine dall'esame della coscienza, dalla continuazione di quell'esame, che Locke aveva iniziato, dell'idea, restringendone il valore a questo, che è irritrattabile.

Queste osservazioni sarebbero sufficienti a dimostrare che se Hume è stato condotto all'appostogli scetticismo, non è stato il naturalismo, che ve l'abbia condotto, ma vi è pervenuto seguendo una via, che è in direzione opposta a quella del naturalismo. In Locke ed in Berkeley rimane ancora la immediatezza del pensiero e dell'essere nel dato primitivo, non meno che in Spinoza; quindi il nesso causale dipende anche in quelli da una cotale penetrazione di essenza ne' due termini correlativi, in quanto l'uno e l'altro danno alla cognizione intuitiva un contenuto (ved. Locke, IV, x, § 3), che Hume seguendo fedelmente le dottrine di Locke ha riconosciuto (*Trattato della natura umana* parte II, sez. III) non poterle competere. E se anche Hume stesso non distingue nel dato percettivo la materia sensibile dalla forma intelligibile, e per questo ritiene ancora del dogmatismo e non riesce a dare una soluzione compiuta al problema che si era proposto; per riguardo alla questione del principio di causa, quella oculatezza, che porta sulle dottrine di Locke e di Berkeley, lo conduce a riconoscere uguali conseguenze dipendere dal concetto dello spirito di Locke e di Berkeley, come

dalla sostanza causa di Spinoza. Ciò vuol dire che per riguardo a questa questione Hume si ribella alla immediatezza del pensiero e dell'essere, sia che questa voglia desumersi dalla natura dello spirito intuente, sia che venga supposta nel dato naturale; ciò vuol dire che Hume di proposito e consapevolmente combatte il naturalismo nei filosofi inglesi, com'era, anche troppo ferocemente, combattuto dai teologi il naturalismo di Spinoza.

Nella sez. VI, parte IV del *Trattato* Hume ci attesta che a' suoi tempi si agitava da qualche anno una grande questione in Inghilterra, dove le scienze più profonde, egli soggiunge, sono studiate con un ardore ed un'applicazione affatto singolare; e la grande questione, di cui parla, riguarda la identità personale. Or nella filosofia inglese il naturalismo filosofico si raccoglie intorno a questa questione, se la potenza del pensare sia conosciuta intuitivamente, e quale dimostrazione si possa fondare su questa cognizione, ove possa ammettersi come intuitiva. Poichè, a malgrado di tutte le tergiversazioni di Locke circa la origine e il valore della cognizione, egli afferma, in contradizione a quanto aveva riconosciuto al § 1 e al § 14, cap. II, e al § 14, cap. III del IV libro, che la percezione della potenza pensante include la certezza della nostra esistenza, e che da questa, come da effetto (libro IV, cap. X, § 3) si possa risalire alla causa, con un metodo di ragionare non dissimile da quello adoperato da Cartesio, e che Spinoza aveva portato alle estreme conseguenze. E questo metodo era quello, al quale si attaccava, come a tavola di naufragio Berkeley per togliere ai materialisti ogni pretesto di rivolgere a sostegno delle loro opinioni la dottrina della inconoscibilità delle sostanze, quasi che la inconoscibilità delle sostanze non recasse con sè la inconoscibilità del nesso causale. Questo, in ultima analisi, è l'argomento di Hume contro gl'immediati suoi

predecessori, che ove si ammetta inconoscibile la sostanza, non si può nè pure stabilire nessun rapporto di dipendenza, nessun legame visibile e necessario fra due idee. A stabilire questa conclusione è mirabilmente soccorso dalle osservazioni degli stessi filosofi, contro i quali adopera il suo argomento. Locke al § 14, III, IV, ripetendo con più esattezza quanto aveva affermato in altre parti della sua opera: 1° che potendo noi pervenire unicamente col soccorso delle nostre idee a una cognizione certa e generale, non possiamo determinare con certezza la coesistenza necessaria di più idee semplici, quale che sia la cognizione, che abbiamo delle sostanze; 2° che a suo parere soltanto alcune qualità primarie, e ben poche, hanno una dipendenza necessaria e un legame visibile; così la figura suppone l'estensione, e la recezione o la comunicazione del movimento per via d'impulsione suppone la solidità: e da queste promesse concludeva; 3° che la coesistenza delle idee, all'infuori di questo piccolo numero di qualità primarie, non la conosciamo nè per intuizione, nè per dimostrazione, ma soltanto col soccorso dei sensi. Questa eccezione fatta da Locke alla connessione di alcune qualità primarie è noto come da Berkeley venisse abolita; ma mentre questo filosofo coglieva Locke in contradizione per rispetto all'ammissione delle qualità primarie e delle idee astratte, non si accorgeva della stessa contradizione in cui Locke cadeva per rispetto alla cognizione intuitiva che al § 3 cap. IX, del libro IV ammette della nostra esistenza, e pel valore dimostrativo che al § 3, cap. X dello stesso libro accorda a questa supposta certezza della nostra esistenza. Per lo che il rapporto di dipendenza, che il filosofo mistico negava giustamente alle supposte qualità primarie dei corpi, lo ammetteva per riguardo alla natura dello spirito in aperta contradizione col suo principio: che l'*esse* consiste nel *percipi*. Contro questo ritorno al natu-

ralismo, o, più esattamente, contro questa nuova forma di naturalismo, in cui per opera di Berkeley si raccoglie la filosofia inglese, è diretta la dottrina di Hume, intorno al valore della percezione; e prendendo di mira il Berkeleysmo nella sez. v della parte IV, osserva che se nulla si può concludere circa agli oggetti esteriori e alla idea della materia, che per la nostra immaginazione è tanto chiara e determinata, maggiore oscurità ci dovremo aspettare a riguardo delle ipotesi concernenti le nostre percezioni interne e la natura del nostro spirito. Ciò che ha valore contro la posizione immediata dell' oggetto, come sostanza unica, e che i teologi condannano come empietà nello Spinoza, si può applicare alla dottrina escogitata dai teologi stessi per mettere in salvo la immaterialità dello spirito; poichè anche questa dottrina si fonda sopra la idea di sostanza, che, considerata la origine delle nostre idee, e la definizione che si suol dare della sostanza, non è conseguibile dal nostro intendimento. Ammesso adunque quanto di legittimo, e cioè spoglio di contradizioni, è derivato nella filosofia inglese dal contrasto del subiettivismo empirico col subiettivismo intuitivo, che tutto ciò, che è concepito chiaramente, esiste, ed esiste a quel modo in cui può esser concepito, conclude che da questa posizione accettata da Locke e da Berkeley deriva con pari evidenza, se non con maggiore, che le conseguenze tratte dal concetto dello spirito di Berkeley sono da giudicarsi mal fondate ed assurde, come sono giudicate mal fondate ed assurde le dottrine di Spinoza.

Se è vero quanto afferma Berkeley, che l'*esse* delle cose esteriori, consiste nel *percipi*, se ogni nostra idea è una percezione, torna impossibile che la idea, come nostra percezione, e la idea d'un oggetto supposto esistere esteriormente, fuori del nostro intelletto, possano rappresentare cose specificamente differenti l'una dall'altra. Noi

possiamo supporre che esistano degli oggetti fuori di noi, e il volgo gli ammette; ma dato pure che questi oggetti esistano, come entità a sè, fuori delle nostre rappresentazioni, Hume fa questa osservazione: tutte le conclusioni, che noi possiamo fare sul nesso o sulla incompatibilità delle nostre percezioni avranno valore soltanto per queste percezioni, ma non abbiamo modo di accertarci se lo stesso nesso o la stessa incompatibilità passi tra gli oggetti supposti esistere a sè e fuori delle nostre rappresentazioni. E la ragione è molto evidente: nella supposizione che l'oggetto differisca da una impressione, non possiamo essere sicuri, che la particolare qualità, sulla quale fondiamo i nostri ragionamenti, sia comune e alle impressioni e agli oggetti, mentre tutto quello che conosciamo dell'oggetto lo conosciamo per mezzo della impressione; e potrebbe accadere che proprio in quel punto, sul quale vogliamo formare un giudizio, l'oggetto differisca dalla impressione. Al contrario tutti i ragionamenti, che noi possiamo formare sulle qualità degli oggetti, debbono potersi applicare anche alle impressioni, sempre nel caso che impressioni e oggetti differiscano specificamente. E la ragione è questa: noi non possiamo ragionare di una qualità dell'oggetto, se non in quanto la conosciamo, nè le qualità degli oggetti le possiamo conoscere, se non in quanto sono comuni alle impressioni, non avendo noi altre idee, se non quelle, che vengono a noi per mezzo delle impressioni.

Stabilito questo principio, Hume esamina quali conseguenze derivino dalla dottrina di Spinoza, che suppone una sostanza, o una certa base d'inerenza agli oggetti, e dalla dottrina di Berkeley, che suppone una sostanza, o una certa base d'inerenza alle percezioni; e non riesce a trovare la ragione, per la quale i teologi sieno tanto parziali per quest'ultima ipotesi, mentre dichiarano empia e atea l'ipotesi di Spinoza. Poichè derivando tutte le no-

stre idee dalle impressioni, noi non possiamo avere l'idea d'una qualità in un oggetto, che non corrisponda alla qualità in una impressione; nè si potrebbe trovare incompatibilità tra un oggetto e la sostanza semplice, della quale è considerata come una modificazione, senza che questa incompatibilità non avesse luogo tra la percezione e la sostanza semplice e indivisibile, della quale è considerata come modificazione. Piuttosto egli sentenzia che l'una ipotesi è inconcepibile, come l'altra; e la ragione, che adduce, si fonda sulla sua dottrina della origine della cognizione; e cioè che tutte le nostre percezioni sono realmente differenti e separabili e discernibili l'una dall'altra; per questo non si può concepire come mai potrebbero essere l'azione o il modo astratto d'una sostanza. E questa dottrina non è se non l'applicazione di quanto aveva osservato il Locke al § 1, cap. II, libro IV, che nessuna cognizione o certezza si può avere, se non dell'idea, che abbiamo nello spirito, e ai §§ 10 e 14, cap. III dello stesso libro, che le idee semplici non hanno nessun legame visibile e necessario, e nessuna incompatibilità le une con le altre all'infuori di ben poche qualità primarie, qualità primarie che Berkeley aveva negato.

VII. Resta adunque provato che Hume invece di trarre le ultime conseguenze del naturalismo, si oppose di proposito e consapevolmente alle dottrine che i teologi inglesi contrapponevano al naturalismo di Spinoza, e le quali egli dimostrava che si fondavano sullo stesso presupposto, e conducono alle stesse contradizioni. Il principio di causa era lo scoglio, nel quale rompevano le dottrine della medesimezza del pensiero e dell'essere, tanto ove si ammettesse l'assoluta indifferenza dei contrari, quanto ove le rappresentazioni si concepissero come prodotti della sostanza pensante. Locke, in un felice momento della sua analisi del pensiero, aveva ristretto il

valore della cognizione alla forza irresistibile dell'idea, ma non era rimasto fedele a questa sua scoperta; egli iniziò il vero e profondo esame del pensiero, ma poi si spaventò dell'opera sua simile allo scultore ricordato dal Galilei, che avendo fatto un Giove tonante, ne ebbe paura; e però al *Saggio sull'intendimento* tenne dietro logicamente la dottrina di Berkeley. La grandezza di Hume consiste nell'essersi opposto a questo ritorno al naturalismo, nell'avere scoperto identico il presupposto, identiche le conseguenze in questa forma di naturalismo, come in quella di Spinoza; e la questione, che a lui venne in mente e che a nessun'altro era venuta in mente, dovea recare una profonda separazione, la vera, la profonda separazione tra la filosofia del mondo antico e la filosofia del mondo moderno. Se poi non provò la necessità di proseguire l'analisi del dato percettivo, ciò dipende dal fatto, che era spinto da maggior cura; se non dette una compiuta soluzione al problema, comprese però donde poteva aspettarsi la soluzione. E un esame più accurato dello stesso problema doveva poi condurre Kant a ricominciare più in là del punto, dal quale Hume aveva creduto di poterlo iniziare; ma non per questo è minore la gloria dell'iniziatore, che del continuatore; e Kant stesso è il primo che più di tutti e meglio di tutti l'abbia riconosciuta.

Anzi nel rilevare i meriti del filosofo di Edimburgo giudichiamo ottimo consiglio seguire i cenni che Kant ha tracciato sul valore e sulla importanza della questione proposta da Hume.

Il primo cenno è di grande rilevanza; e la poca notizia, che fino ai nostri tempi si è presa delle dottrine di Hume, è stata la causa che non se n'è compreso tutto il significato di contro alle accuse di scetticismo, che si sono elevate da tutte le parti, contro Hume.

Seit Locke's und Leibnitz's Versuchen, oder vielmehr

seit dem Entstehen der Metaphysik, so weit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte.

Il secondo cenno rileva la incompiutezza della soluzione proposta da Hume alla questione, che a lui, e a nessuno prima di lui, era venuta in mente; per quanto Emanuele Kant non abbia tenuto conto, e, per la natura delle sue dottrine morali non ne poteva tener conto, degli intenti speciali, che si era prefisso il filosofo di Edimburgo; di ritrovare cioè nella natura umana il fondamento e la spiegazione delle attinenze causali.

Questi due cenni si leggono nella prefazione ai *Prolegomeni;* nella Introduzione alla *Critica della Ragion Pura* indica la via che era da tenersi per correggere la soluzione proposta da Hume, e cioè proseguire l'analisi del pensiero iniziata da Locke, anche per riguardo al dato percettivo, e secondo che già Hume l'aveva accettato dallo stesso Locke.

David Hume.... wenn er unsere Anfgabe in ihrer Allgemeinheit vor Augen gehabt hätte, da er denn eingesehen haben würde, dass, nach seinem Argumente, es auch keine reine Mathematik geben könnte, weil diese gewiss synthetische Säbze a priori enthält, vor welcher Behauptung ihn alsdann sein guter Verstand wohl würde bewahrt huben.

Da queste brevi osservazioni, che Kant ha fatto sulle dottrine del suo predecessore, abbiamo tracciata la via per la divisione di quest'ultima parte del nostro scritto. Da prima tratteremo della questione del principio di causa, mostrando per quali vie Hume fosse condotto a far dipendere l'essere o il non essere della filosofia dalla soluzione, che si poteva dare a questo problema. Dipoi esa-

mineremo la soluzione, che Hume ha escogitato per questo problema; indicando come in questa soluzione il nostro filosofo da un lato rimanga ancora congiunto al naturalismo, per difetto nell'analisi della percezione, e da un altro lato incorra in alcune inconseguenze con la sua stessa dottrina.

Resterebbe a esaminare, a guisa di conclusione, quanto di profondo sia contenuto in questa parte della speculazione di Hume, che riguarda l'esame e la soluzione della questione del principio di causa. Il maggior merito del nostro filosofo consiste nell'aver riconosciuto che il problema della moderna speculazione era stato ricondotto dai filosofi, che l'avean preceduto, alla questione del principio di causa; e a questo merito è subordinato l'altro di aver ritrovato nella natura umana il fondamento alla seconda specie di attinenze delle nostre idee. Noi abbiamo qui poco sopra indicato che Kant ha rigettato come insufficiente la soluzione, che Hume aveva data alla questione del principio di causa; e a suo luogo esporremo ancora le cause, per le quali la dottrina di Hume è rimasta su questo proposito incompiuta. Ma noi riteniamo che il fatto stesso di aver riconosciuto nella nostra natura il fondamento a questa specie di attinenze dei nostri concetti abbia avuto in generale, per il procedimento scientifico, ed anche in particolare per Kant stesso e per la filosofia posteriore maggiore efficacia di quella, che forse potè sembrare al filosofo di Koenigsberg.

Or la questione ultima, che riguardo alle dottrine fondamentali di Hume si potrebbe trattare, sarebbe quella di esaminare quali sussidi in queste dottrine stesse si contengano per emendare la soluzione incompiuta, che questo filosofo ha dato alla questione del principio di causa. Ma riguardo a questo soggetto ci si parava innanzi un campo troppo vasto, parendoci che ci sarebbe stato ne-

cessario prendere a esame alcune parti sostanziali del sistema di Kant, e discutere a lungo l'empirismo risorto con tanto rigoglio nella Inghilterra. Per questo ci siamo sgomentati dell'ampiezza, che avrebbe preso questo scritto, e abbiamo creduto di non dovere, almeno per ora, oltrepassare la posizione della questione intorno al principio di causa, e la soluzione, che Hume ne ha data.

CAPITOLO II.

Il principio di causa.

I. La questione del principio di causa nella filosofia moderna. — II. Attinenze di Hume con Leibnitz circa la questione del principio di causa. — III. Digressione sulla questione del principio di causa nello Schopenhauer. — IV. Diversa significazione, che gli antichi e i moderni hanno annessa al principio di causa. — V. Per quali vie sia pervenuto Hume a riconoscere nel nesso causale il problema della filosofia. — VI. Hume accetta la dottrina di Libnitz intorno alle cognizioni empiriche. — VII. La questione primitiva della moderna speculazione si cambia in quella sul valore del pensiero. — VIII. Leibnitz corregge la questione mal posta da Locke sul valore del nostro conoscere. — IX. Conseguenze che derivano dalla posizione del problema speculativo in Leibnitz. — X. In qual modo Hume si ricongiunga per mezzo di Leibnitz al problema universale della speculazione. — XI. Leibnitz non accettò nudamente a fondamento del suo sistema le proprie dottrine sul valore del pensiero. — XII. Si spiega come Leibnitz non accettasse le proprie dottrine sul valore del pensiero a fondamento del suo sistema. — XIII. Il principio di ragione sufficiente in Leibnitz in opposizione al principio di causa di Aristotele. — XIV. Conseguenze che Hume trasse dalle dottrine di Leibnitz.

L' oggetto, a cui fa capo tutta la speculazione moderna, è la questione del principio di causa; aver ravvisato che tale ricerca è l'ufficio proprio e speciale e, come a dire, il naturale portato dell' indirizzo speculativo moderno, è la gloria di Hume. Questa questione era sorta da prima, a dir vero, come correlativa all'altra questione della originarietà della cognizione, e, nella considerazione

dei filosofi, occupava il secondo posto; ma in Cartesio stesso, che risolutamente e con la nota formula contrappose il subiettivismo alla tradizione, l'io pensante veniva ad essere concepito sotto il riguardo di effetto. Questa determinazione del nuovo principio metafisico riparava a quella solitudine, che l'audace negazione di Cartesio aveva fatto nel campo speculativo; questo termine di correlazione fecondava il concetto del naturalismo filosofico; e se da un lato collega al nuovo indirizzo, ed anche riporta in alcuni sistemi le vecchie tradizioni, dall'altro addita quale, rispetto alle particolari scienze, sarebbe per l'avvenire l'ufficio della metafisica. Nella condanna delle dottrine scolastiche e nel rigetto degli antichi sistemi Cartesio aveva avuto cura di rassicurare i teologi, presentando loro le sue meditazioni come l'unico metodo per dimostrare l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima; nel coordinare con affrettata deduzione le sue dottrine cosmologiche fa mostra di conformarsi al metodo di osservazione; ma nell'una parte, come nell'altra del suo sistema quello, che veramente campeggia, è l'attinenza causale, per mezzo della quale richiama al principio della certezza e le credenze tradizionali e le sue opinioni fisiche.

Con questo io voglio dire che senza dubbio la separazione del mondo antico e scolastico dall'epoca moderna è nettamente stabilita dall'origine subiettiva della cognizione designata chiaramente dai filosofi del nostro risorgimento, ed espressa nella formula di Cartesio; di qui ha principio il *novus rerum ordo.* Ma in questa posizione filosofica si vogliono avvertire due parti, il riconoscimento della originarietà della cognizione, il semplice fatto, e la tentata spiegazione del fatto. E dico fatto, perchè tanto l'intuizione di Cartesio, come l'empirismo di Telesio e di Campanella o di Bacone si restringono alla pura affermazione del fatto; la loro filosofia non spiega il pensiero,

lo suppone, e ne investiga o crede d'investigarne le leggi; è filosofia naturalistica, come sono scienze naturali le dottrine di Galileo. E la filosofia consiste nello spiegare il pensiero, è il pensiero che prova se stesso; invece in Cartesio e nell'empisismo non abbiamo ancora la prova, abbiamo la intuizione, non la dimostrazione. Per questo io diceva che il principio formulato da Cartesio sarebbe rimasto di per se stesso infecondo, ove non fosse stato seguito dall'altra questione riguardante il principio di causa, il vero problema che inplicitamente o apertamente s'impone alla speculazione moderna; è la prova, che dev'esser ricercata, del fatto stabilito, è la coscienza, che non solo si riconosce, ma anche si vuol dimostrare. Per questo io osservava che lo stesso Cartesio per uscire dalla solitudine, che si era fatto all'intorno, è costretto a non arrestarsi alla semplice affermazione del fatto, ma a ricercare in quello la prova del suo essere, quasi a giustificarlo e a tentarne la dimostrazione; e già il modo, col quale tenta di fecondare la sua intuizione, l'unica maniera, che gli rimane, per liberarsi dallo scetticismo, è la vita intima del pensiero, o più esattamente è questo presentarsi dell'io, questo esistere dell'io come attinenza, come termine correlativo. E se pare, ed è veramente parso a molti, che ritorni alle tradizioni scolastiche, se con soverchia e affrettata sollecitudine sodisfa al desiderio della sua epoca con la spiegazione delle forze fisiche, il nuovo concetto della sua dottrina, il punto, che prende a fondamento d'ogni spiegazione, ha il suo valore dalla duplicità che in sè contiene, e cioè di oggetto d'intuizione e di termine di relazione. La evidenza ne costituisce la certezza, la necessità intima ne costituisce il principio del procedimento dimostrativo; e la evidenza e la necessità della cognizione originaria allo spirito sono le qualità, che distaccano il sapere moderno dal procedimento della filosofia anteriore.

Ma la parte, che in Cartesio apparisce, ed è veramente nel suo intendimento, secondaria, negl' immediati seguaci delle sue dottrine viene apertamente in prima linea. Nei filosofi, che accettarono i principii della filosofia di Cartesio, non è più questione della certezza, o almeno questa non è, secondo il loro intendimento, la questione principale; essi si rivolgono direttamente alla questione della causa; e il loro problema riguarda, secondo le particolari e diverse direzioni, la trascendenza, o l'immanenza della causa. Su questo problema corre tutta la prima epoca del cartesianismo, questa era la questione, che poteva rendere efficace ed assicurare l'avviamento dato da Cartesio e dal naturalismo del Risorgimento alla filosofia. Ed anche il filosofo, che più de' suoi immediati predecessori è consapevole della indissolubilità de' due problemi contenuti nel concetto cartesiano, anche Leibnitz si ricongiunge alla scuola del filosofo di Turenna per la questione del nesso causale. Egli è il moderno Aristotele, a quel modo che alcuno poteva essere Aristotele dopo Cartesio; in lui i vari e opposti domini del sapere, la deduzione e la induzione, la teologia e la filosofia, la metafisica e le scienze di osservazione son ricongiunte a nuova unità, dopo la dissoluzione dell'aristotelismo scolastico, dalla virtù assegnata al principio di causa, tutto esce dalla fecondità del nuovo principio della speculazione, riguardato sotto l'aspetto di relazione, di *attività*.

La speculazione di Hume, che ha avuto origine, o si direbbe meglio, occasione dalle contradizioni di Locke e dalle conclusioni mistiche di Berkeley, si riconnette alle dottrine metafisiche e a tutta la storia della filosofia per mezzo del procedimento, a cui era giunta in Leibnitz la speculazione: l'avere riconosciuto come un problema da sciogliersi il principio, che in Leibnitz riassumeva il contenuto della moderna speculazione, l'averne tentato la so-

nzione entro i limiti, nei quali la speculazione moderna si contrapponeva alla filosofia antica, l'aver compreso sotto questo riguardo che la filosofia consiste nel pensiero, che si dimostra, questo è l'altissimo merito del nostro filosofo, per questo è l'iniziatore di una nuova epoca nelle ricerche speculative e nelle dottrine morali. E però abbiamo detto che in questa seconda parte dei nostri studi su Hume tre sono le questioni, che si potrebbero trattare, sebbene in questo scritto noi restringiamo la nostra considerazione alle due prime soltanto. E queste questioni sono: 1° il problema, a cui Hume ha ridotto tutte le investigazioni filosofiche; 2° la soluzione, che ne ha tentata; 3° le correzioni, che si son fatte alla soluzione proposta da Hume e alle quali le stesse osservazioni di Hume, e i principii, ai quali si atteneva, porgevano la occasione.

II. E cominciando dalla questione intorno al principio di causa, la relazione tra la filosofia moderna e l'antica per la natura della questione intorno al nesso causale più chiaramente si mostra in Leibnitz che in Cartesio; come in Leibnitz è più determinato e più sicuro che in Cartesio il procedimento scientifico, quale era richiesto dallo spirito moderno. Cartesio si eleva in solitario campo, come la torre del Leopardi; il suo principio è staccato e disgiunto dalle tradizioni e dalle nuove scoperte delle scienze di osssermazione; e soltanto per l'effetto di riflessione dal principio della evidenza la mente s'innalza al fondamento della sostanza pensante finita e alla causa della estensione. In Leibnitz al contrario il principio della evidenza è il principio dell'azione, è il rappresentare; quello, che è evidente, è di per sè il fondamento della dimostrazione, perchè non è pura intuizione, è attività.

Per queste osservazioni noi crediamo di poter dire, che se vi ha un filosofo, al quale si possa ricongiungere la speculazione contenuta nelle dottrine di Hume, se vi ha

una dottrina, da cui sia propriamente rampollata la questione del principio di causa, nella quale Hume riponeva tutto il significato della filosofia, questo filosofo è Leibnitz, questa dottrina è quella di Leibnitz. E, sotto questo rispetto, nell'apparente disinvoltura, con la quale il nostro filosofo tratta le più ardue questioni di metafisica, noi crediamo di potergli assegnare un luogo elevatissimo nel campo della speculazione, perchè la questione, che egli pose in vista, si ricollega alle più ardite ricerche della umana investigazione; è come la conseguenza della posizione, in cui Leibnitz aveva collocato il problema speculativo; e da questo lato le sue ricerche rientrano nel dominio universale del pensiero e si ricongiungono alle epoche più gloriose e più efficaci della speculazione.

Questa potenza del pensiero, questa profondità di significato nelle ricerche del filosofo di Edimburgo si nasconde sotto la rara eleganza de' suoi scritti, nei quali ha schivato quella serie di citazioni e di raffronti, che intralcia lo stile e interrompe la esposizione. Ma la chiarezza e la eleganza dello scrivere era a que' tempi comune a tutti gli scrittori di filosofia e di questioni scientifiche; a' giorni nostri lo studio dell' analisi e la complicatezza delle dottrine ci ha fatti barbari. Noi siamo i postillatori e quelli erano i veri pensatori; quella fiducia, che non possiamo ottenere, perchè ci manca l' ingegno creatore, la dobbiamo conquistare con l' accuratezza dei particolari e con l'esattezza nelle minuzie. Hume cercava lettori, e vago di popolarità, trattava le questioni in modo da toccare ed eccitare i varii e opposti sentimenti, che dominavano gli animi alla sua epoca, e coglieva quello che di vivo e quasi di visibile presentavano nel loro rigoglio le scienze naturali e i sentimenti umani. Noi ci siamo imposto l'obbligo di valutare il significato delle sue ricerche: e se questa valutazione potrebbe per un lato determinarsi in relazione

alle condizioni storiche, dalle quali queste questioni rampollano, a noi incombe l'ufficio di esaminarle in relazione alla storia universale del pensiero. Egli profonde i tesori della sua mente e non si cura d'indicare donde e come gli abbia accumulati. Suo intendimento è quello di dirigere e di spiegare i sentimenti del suo tempo e della sua nazione; e sebbene egli sia persuaso che le leggi del pensiero e l'ordine dei sentimenti da lui messi in vista abbian valore non in una data epoca, ma sempre e universalmente, nella natura umana, pure non è suo proposito di mostrare per quali vie sia pervenuto alle sue conclusioni. Noi al contrario facciamo un lavoro di analisi per giudicare in quale attinenza si contengano le sue dottrine con quelle, che le hanno precedute e con quelle, che le hanno seguite; a noi è rimasta la parte, che egli non si degnò di fare, quella di commentatore; nè è nostro intento, com'era quello di Hume, di coordinare i problemi filosofici a certi sentimenti prevalenti e a questioni vive e agitate di politica, di religione e di procedimento scientifico, ma di esaminare quale posizione occupino le questioni da lui discusse nel campo della pura speculazione.

III. Nè questa parte modesta ci rincresce, per quanto non sia adatta a richiamare sovra lo scrittore e il suo libro l'attenzione del pubblico, parendoci cose diverse e distinte l'ufficio dello scrittore e l' intento del commentatore. Se altri presume di gareggiare nella freschezza e nella eleganza dello stile coi perfetti scrittori, pure inveschiandosi nei lunghi recessi di un sistema filosofico, io esclamerò con Orazio:

Beatus Fannius ultro
Delatis capsis et imagine: cum mea nemo
Scripta legat, vulgo recitare timentis, ob hanc rem
Quod sunt quos genus hoc minime juvat.

Sat. I, IV, 21-4.

Chi intenda spiegare il significato dei concetti d'un autore, è difficile che possa sacrificare alle grazie, comecchè la dote principale, a cui deve riguardare, sia l'esattezza nelle citazioni, e la precisione nella determinatezza dei concetti. Chi al contrario nel giudicare di uno scritto vuol dare ad intendere agli altri di saperla lunga, facendo fondamento a'suoi giudizi la propria autorità, invece di condurre il lettore a sentenziare da sè circa alle conclusioni dell'opera esaminata, si arroga un diritto, che le condizioni della presente cultura non gli riconoscono.

Quando, qualche anno fa, pubblicai un mio studio sullo Schopenhauer nell'intento di valutare alcune analogie, che egli concepisce in relazione alle attinenze delle rappresentazioni, io sapeva bene che quanti hanno fatto l'uso alla prosa elegante del Gioberti, o allo stile imaginoso dello Scopenhauer, non avrebbero provato gusto a quelle sottigliezze, alle quali l'esame di una dotta e ingegnosa teoria mi condannava; ma non potevo imaginare nè il tono, con cui mi fu fatta una certa critica nel periodico la *Rassegna Settimanale*, nè la qualità dei rimproveri, che mi furon diretti. L'ottimo amico mio Gabelli, che così bene analizza i sentimenti dell'animo, e con tanta chiarezza e vivacità sa esporre le sue acutissime e originali osservazioni, tocca con fina maestrìa, in un suo recente scritto, di quella frivolezza irrequieta e maligna, ch'è obbligata a procacciarsi l'illusione di valer qualche cosa a forza di persuadersi che valgon nulla gli altri. Nè questo difetto io ritengo provenga da piccolezza di mente, ma da mancanza di larghe abitudini, e da dissuetudine di fermi propositi; per cui anche gli uomini di qualche ingegno diventano piccini e si perdono in fanciullaggini. Nel campo degli studi, e specialmente delle ricerche filosofiche abituati, com'eravamo in Italia, ad un insegnamento dogmatico, e racchiusi in un meschino sco-

lasticume, appena alcuno allarga un po' la vista, corre pericolo, se non continui nelle severe e profonde ricerche, di contenersi a somiglianza di quelli, che si perdono, sulle panche dei caffè, o per le frivole conversazioni, a dir male del prossimo. Così in quella recensione della *Rassegna Settimanale*, in una forma abbastanza elegante, e con l'aria di chi ha molte cose da insegnare agli altri, ma non ha tempo da perdere in quisquilie, si affermava che nel mio scritto sullo Schopenhauer io davo segno di non conoscere il valore, nè tampoco la significazione letterale della espressione *Satz vom Grunde;* che avevo fatto male a esaminare a parte a parte le dottrine dello Schopenhauer; che nel valutare queste dottrine stesse io mi era attenuto alla logica delle scuole. Ma qual costrutto si può trarre da osservazioni gettate là senza prova, o qual fondamento possono avere critiche così risolute, e fatte a quel modo spicciativo?

Ricordo, così di passaggio, questo metodo, che non ha altro effetto se non quello di mettere in discredito i lavori e le indagini pazienti, perchè nel proseguire l'esame delle dottrine di Hume io non intendo di distaccarmi da quel procedimento e da quell'ordine di osservazioni, per il quale in Germania ed anche in Italia ebbi benevoli encomiatori. Ma lo ricordo principalmente per questo, perchè al punto, a cui sono pervenuto, nell'esporre i meriti filosofici di Hume, mi occorre di prendere in minuto esame la questione, che provocò le disdegnose ammonizioni della *Rassegna Settimanale;* nella quale, per giustificazione e per sola giustificazione de'gravi rimproveri, si adduceva il peregrino argomento che lo Schopenhauer prima di pubblicare l'opera principale e più celebrata aveva anche scritto e pubblicato un opuscolo intitolato: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.* Di questo scritto, si aggiungeva, io avrei do-

vuto prender notizia per conoscere il valore dei vocaboli nel sistema dello Schopenhauer.

Lasciando da parte che lo stesso Schopenhauer nell'opera: *Die Welt als Wille und Vorstellung* ricorda questo opuscolo, e riassume quanto in esso aveva esposto sul principio di causa, a tutti quelli, che hanno seguito il movimento filosofico dopo Kant, a tutti è noto quale sia il vero merito nel campo speculativo dell'imaginoso filosofo ed elegante scrittore di Danzica. Due sono le parti che si possono distinguere nella dottrina dello Schopenhauer. Una di queste delinea uno stato transeunte e una condizione direi quasi morbosa dello spirito umano; questa parte, e per il tempo, in cui lo Schopenhauer scrisse le sue opere, e per la natura delle conclusioni, a cui perviene, corrisponde, nell'ordine della riflessione, al mondo poetico del Byron e del Leopardi esprimenti il disinganno della coscienza avulsa dalle mitiche tradizioni, in cui s'era cullata la forte Europa del medio evo, e alle quali erano state ricondotte dalla riunovata Scolastica le nazioni protestanti non meno delle nazioni cattoliche. Per altra parte il pensiero dello Schopenhauer si ricollega alle questioni più vitali della speculazione moderna, risalendo da Kant a Hume, a Berkeley, a Locke, a Leibnitz, a Cartesio e perfino al Pomponaccio. In questa unione con i più solenni filosofi dell' epoca moderna è riconosciuta da tutti la potenza speculativa dello Schopenhauer, il quale, se per le sue dottrine speciali sodisfa a certe inclinazioni del nostro secolo e penetra nella vita reale di un determinato periodo di tempo, ha mostrato la sua profonda erudizione ed il suo raro acume nella questione, che ha posto a fondamento del suo sistema. E se a tutti è concesso di esaminare più tosto un lato che un altro di un' opera, se può riuscir vantaggioso mettere in vista la comunanza di certe teoriche con i sentimenti e lo stato

degli animi in un' epoca determinata, non può esser lecito a chicchessia dimenticare i meriti veri e innegabili di un gran pensatore, nè può concedersi che rimangano nascosti quei vincoli, pei quali il vero pensatore si ricongiunge alla storia universale del pensiero. Soltanto una critica troppo spicciativa può ignorare il sincero significato di un concetto nella varietà dei modi, coi quali è stato espresso, e dei tentativi, che si son fatti per interpretarlo e spiegarlo. Qualità essenziale della filosofia moderna, a cominciare da'nostri filosofi del Risorgimento, è il subiettivismo; e in questa posizione la questione principale, la vera questione, a cui tutte le altre metton capo, e dalla quale dipendono, è quella che corrisponde al principio di causa della filosofia scolastico-aristotelica, a questo *deus ex machina*, come la chiama giustamente lo Schopenhauer, dell'insegnamento medio-evale.

Eliminare questo apparato scenico del dogmatismo, far rientrare nella vita del pensiero ciò, che nei sistemi scolastici e in Aristotele era un presupposto, a questo tendono, con varia fortuna, tutti i filosofi da Cartesio in poi, in questo s'appuntano tutte le loro ricerche. Il merito dello Schopenhauer non consiste propriamente nell'aver ridotto le categorie di Kant a una unica legge intellettuale; questa riduzione è conseguenza immediata della posizione, in cui e lo Schopenhauer e il Rosmini si tengono per riguardo al Fichte. Nè d'altra parte questa riduzione era un tentativo nuovo, ma una ragionevole interpretazione del principio speculativo di Leibnitz da un lato, e dall' altro un ritorno alla questione stabilita da Hume, dal quale lo Schopenhauer toglie concetti ed espressioni. Il merito vero dello Schopenhauer consiste nell'aver riconosciuto come alla questione del principio di causa fossero diretti tutti gli sforzi dei sistemi moderni, compreso quello di Cartesio, al quale fa giustamente rim-

provero di non aver risolta la questione della realtà, se non ricorrendo a un pretesto, o meglio a una contradizione. E da questo è tratto a combattere la parte dogmatica e la suppositizia rimasta nei filosofi moderni di contro al fondamentale concetto, che anima e avviva tutta la storia del pensiero moderno; parte dogmatica e suppositizia, che già la scuola inglese e il criticismo avevano inteso ad eliminare.

Lo Schopenhauer ha ravvisato quale fosse il problema del pensiero moderno; lo ha ravvisato nei lunghi e faticosi tentativi della speculazione moderna e l'ha posto a base di una nuova teorica, cavandolo fuori dal formalismo kantiano. Ma la sua vera gloria, o almeno quella, che da tutti gli è riconosciuta, è di aver discoperto questo problema quale indizio e segno sicuro di un nuovo indirizzo, dell'indirizzo moderno, nella speculazione, in opposizione alle costruzioni metafisiche dell'epoche anteriori.

IV. Questa digressione sul modo di valutare le dottrine filosofiche ancorchè possa parere casuale o suggerita da vedute particolari, non è estranea al soggetto delle mie ricerche intorno a Hume; anzi non è propriamente nè pure una digressione, ma più tosto una introduzione alla questione, ch' io debbo trattare in questo capitolo, una conferma della molta importanza, che Kant attribuiva al tentativo di Hume, una nuova dimostrazione, che per questa questione del principio di causa la dottrina di Hume è congiunta alla storia universale del pensiero. E alla storia universale del pensiero lo Schopenhauer si sforza di ricongiungere la sua nuova teorica in virtù di questo stesso principio. Laonde ripetendo, o meglio rifacendo la storia della questione, per cui la speculazione moderna si diparte dalla filosofia Aristotelico-scolastica, e a cui, come a centro comune, si ricongiungono tutti i vari e succedentisi sistemi dell'epoca moderna, molte conside-

razioni, che si possono fare a proposito del filosofo, che crede di compiere e di perfezionare la dottrina di Kant, hanno rapporto col soggetto dei nostri studi, cioè col filosofo, che preparò l'epoca del criticismo.

Nelle dottrine dello Schopenhauer, lo abbiamo già di sopra osservato, si debbono distinguere due parti, delle quali l'una è subordinata all'altra; la parte dell'erudito, nella quale si rivela l'acume di quella meravigliosa intelligenza, e la parte dell'artista, nella quale il filosofo interpretra e tenta di coordinare a sistema i particolari sentimenti di un'epoca. Nella prima è suo intento di distinguere le attinenze logiche dalle attinenze reali, nella seconda applica le conclusioni, a cui è pervenuto, per combattere le dottrine di Schelling e di Hegel; nella prima delinea il procedimento del pensiero nell'epoca moderna, nella seconda alla rinnovata dottrina ontologica contrappone un sistema, che piglia origine da doppia sorgente, cioè la filosofia di Leibnitz e l'idealismo inglese. Ciò si ritrae dalle stesse dichiarazioni che egli, richiesto, ne dava agli amici: « il subbietto del conoscere non è un essere astratto, ma nè pure esiste per sè e indipendente, nè è caduto dal cielo; ma comparisce come lo strumento di un'individuale apparenza del volere (animale, uomo) a' cui fini egli dee servire, e che perciò dee avere una coscienza di sè e delle altre cose. » In qual modo abbia risoluto le questioni, che sorgono da questa posizione filosofica, se gli sia riuscito di rintuzzare le gradassate (Windbenkeleien) di Fichte e di abbattere gli altri due rodomonti dell'idealismo ontologico, come egli si riprometteva, e finalmente se abbia conseguito di condurre a compimento l'idealismo trascendente di Kant; tutto questo non può essere soggetto di discussione in un'opera scritta intorno a Hume.

Più tosto la parte che nell'intendimenti dello Schopen-

bauer è subordinata e quasi accessoria, merita che qui se ne tenga conto, quella parte che egli pone a fondamento delle sue dottrine; comecchè sia la questione, a cui si rannodano tutte le ricerche della filosofia moderna. Or riguardo a una tale questione lo Scopenhauer toglie occasione dalle osservazioni del Tennemann (System der Platonischen Philosophie, erster Theil, dritter Abschinitt) per affermare che anche in Platone sono distinti i due principii, che sono di fondamento all'esercizio logico del pensiero, principii, che il Tennemann aveva designati con le parole; *Der Satz der Gendenkbarkeit und des Grundes.* La prima di queste leggi lo Schopenhauer la chiama, certo in conformità con due espressioni di Platone riferite dal Tennemann, legge der Homogeneität; la seconda (Grundsatz des Grundes) corrisponde al concetto espresso da Platone (*Meno*, pag. 98, ed. St.) che nessuna proposizione riceve forma scientifica ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ Dipoi lo Schopenhauer fa due giustissime osservazioni.

1ª Che l'applicazione del principio di omogeneità, nella considerazione delle forze del nostro spirito, mentre si è trascurato l'opposto principio di specificazione, ha prodotto molti e diuturni errori;

2ª Che Platone e Aristotele riguardo al principio espresso con le parole *Satz vom Grunde* si contengono (com'egli si esprime con la consueta grazia): *mit einer Naivität, welche gegen die kritischen Untersuchungen der neuen Zeit wie der Stand der Unschuld gegen dem der Erkenntniss des guten und Bösen erscheint.* E a testimonianza *von dieser, bei den Alten durchgängig vorhandenen Vermengung und Verwechselung des logischen Gesetzes vom Erkenntnissgrunde mit dem transcendentalen Naturgesetz der Ursach und Wirkung* riferisce un esempio di Sesto Empirico.

Solo con l'apparire del subiettivismo filosofico doveva

sorgere la necessità di stabilire o almeno di esaminare la differenza tra le attinenze logiche e le attinenze reali; e quindi se pel naturale procedimento della speculazione lo Schopenhauer ha creduto di poter comprendere tutte le attinenze delle nostre rappresentazioni sotto la espressione *Satz vom Grunde* si comprende come tra le diverse interpretazioni, a cui conducevano diversi e opposti sistemi, abbia preferito quella definizione, che meglio si confaceva alle sue vedute filosofiche. Egli ha creduto di riscontrarla nel Wolfio: *nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit;* in quella vece questo concetto del Wolfio è moltissime volte espresso dal Leibnitz: per esempio nella *Risposta* alla quarta *Replica* di Clarke, § 125: e più esattamente ancora al § 32 dello scritto *Principia Philosophiae, seu Theses in gratiam Principis Eugenii etc.* Quindi la questione, che lo Schopenhauer agita nella dissertazione intitolata: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde,* non può ridursi alle meschine proporzioni, a cui l'aveva ridotta il revisore del mio scritto sullo Schopenhauer; poichè non è questione di denominazione, ma d'interpretazione. Si tratta di stabilire non con quali vocaboli si debba significare un concetto, ma se il principio, di cui si discorre, sia qualche cosa di estraneo alla ragione e alla ragione s'imponga, come agli dei degli antichi s'imponeva il fato, o se al contrario un tale principio sia di origine subiettiva, come lo esige il movimento speculativo dell'epoca moderna. Quello, che preme allo Schopenhauer, non è che sia variata la espressione, ma che questa esigenza del movimento speculativo apparisca nelle opere dei filosofi moderni, ancorchè questi non abbiano sufficentemente sodisfatto a quanto richiedeva la posizione da essi medesimi stabilita; quello, che preme allo Schopenhauer, è di mostrare che il movimento speculativo con-

duce alle conclusioni, alle quali egli intende. Lo Schopenhauer è di opinione che *der Satz vom zureichenden Grunde* esprima nella sua universalità, la unione sottoposta a norme e determinabile *a priori*, in cui stanno le nostre rappresentazioni; in virtù di che non può essere oggetto per noi nulla, che stia da sè e indipendente, nulla che stia isolato e staccato. Si noti adunque che il Tennemann traduce con la frase *Grundsatz des Grundes* la espressione del *Menone* citata dallo stesso Schopenhauer; si noti che lo Schopenhauer si conforma perfettamente al Tennemann, nel tradurre con le stesse parole le espressioni di Platone e di Aristotele, con le quali questi filosofi significano l'attinenza causale. Si aggiunga a questo che l'Ueberweg, tanto nella *Logica* come nel *Compendio della Storia della filosofia*, mostra la derivazione della *Quadruplice radice, ecc.* dello Schopenhauer dalla *priorità* della legge di causa di Kant; che Kuno Fischer (*Geschichte* etc. *dritter Band*, seconda edizione, a pagina 268) parlando dello Schopenhauer designa con le parole *Grundbegriff der Causalität* ciò che lo Schopenhauer significa con la frase *Satz vom Grunde.*

E dopo tutto questo, quando altri vi afferma essere errore di fatto, tanto riguardo all'uso della lingua filosofica tedesca, quanto riguardo all'uso proprio dello Schopenhauer l'aver resa con le parole *principio di causa* l'espressione tedesca *Satz vom Grunde,* allora non basta deplorare la ignoranza della questione.

V. Ma *de hoc satis.* Più a lungo di ogni altro filosofo e con maggiore insistenza di ogni altro pensatore, lo Schopenhaner si è trattenuto sulla questione, che la speculazione moderna di sua natura essenzialmente subiettiva sarebbe rimasta infeconda, ove non avesse riconosciuto e spiegato come avente origine subiettiva il principio di causa. Laonde più di ogni altro scrittore esso

Schopenhauer sarebbe stato in grado di valutare i pregi di Hume sia per le attinenze, onde questo filosofo era congiunto alla speculazione anteriore, sia per la parte che ha avuto nel suscitare il criticismo filosofico. Ma lo Schopenhauer era inteso a combattere le dottrine di Fichte, dello Schelling e di Hegel per contrapporre all'indirizzo di questi filosofi una sua nuova creazione metafisica, nella quale fossero evitate le contradizioni, a suo parere, risorte nella filosofia post-kantiana tra l'indole subiettiva della filosofia moderna e la soluzione ontologica della questione del principio di causa. Del qual proposito non potendo noi qui tener conto, ci tratterremo a esaminare con quell'accuratezza, che allo Schopenhauer dovè sembrare superflua, in qual modo la questione del principio di causa diventi nella speculazione moderna la questione fondamentale, e per quali vie sia pervenuto Hume a riconoscere in questa questione il vero problema della filosofia.

Cartesio aveva detto: pensare è essere, ma non aveva determinato nè l'identità, nè la differenza di questi due principii; e poichè la opposizione tra la filosofia aristotelico-scolastica e la moderna deriva da questa considerazione subiettiva del pensiero, o meglio da questa contrapposizione del pensiero, come contenente l'essere, alla dualità di Aristotele, questo arrestarsi del filosofo di Turenna alla deduzione della esistenza nostra e di Dio dal fatto che esiste il pensiero, senza proseguire la ricerca sulla relazione del pensiero con l'essere, dette origine a due scuole contrarie, a quella dei mistici e a quella di Spinoza, al risorto averroismo di Malebranche e alla sostanza causa di Spinoza. E a quella guisa che Malebranche e i suoi seguaci riconducevano alla dualità di Aristotele, così Spinoza, che ammetteva la identità dei contrari, la indifferenza assoluta del pensiero e della estensione,

de' due universi, del corporeo e dello spirituale, non spiegava questa identità, e riteneva i due contradittorii nel suo sistema: la *sostanza*, che non conosce se stessa, e il *modo*, che può conoscere la sostanza, la *sostanza causa*, semplicemente causa efficiente, e la *potentia intellectus*, semplice effetto, che può tornare alla causa.

Hume pare quasi che si diletti a dileggiare i teologi che vituperavano il venerando filosofo di Amsterdam a cagione del suo ateismo; e dimostra come la dualità risorta nella scuola cartesiana pel supposto di una sostanza pensante immateriale, semplice e indivisibile, ovvero di una causa o di un principio produttivo conduca alle stesse conseguenze, a cui conducono le dottrine di Spinoza così universalmente diffamato. I assert, that the doctrine of the immateriality, simplicity, and indivisibility of a thinking substance is a true atheism, and will serve to justify all those sentiments, for which Spinoza is so universally infamous, part. IV sect. v.

Con queste osservazioni l'acuto filosofo rompe quel legame, che univa ancora il subiettivismo moderno ai presupposti di Aristotele; e a questo per l'appunto tendeva la speculazione moderna non solo in Spinoza e nei cartesiani ma già nei filosofi del nostro Risorgimento, e dipoi in Locke e Leibnitz, cioè ad eliminare la dualità dei principii stabiliti da Aristotele e a togliere qualsiasi supposto al pensiero. Il Bruno (Vedi 3° e 4° dialogo *del Principio, Causa ed Uno*) contrapponeva alla dualità d'Aristotele la materia stabile, eterna, progenitrice e madre, la quale non può essere evidente se non con l'intelletto; e faceva notare in quanta assurdità sia incorso Aristotele, coll'ammissione de' due principii, che sono presupposti al pensiero e rimangono inconciliabili l'uno con l'altro. « Dice lui (Aristotele), la materia essere in potenza. Or dimandategli, quando sarà in atto? Risponderà una gran

moltitudine con esso lui: quando avrà la forma. Or aggiungi e dimanda: che cosa è quella, che ha l'essere di novo? Risponderanno a lor dispetto: il composto, e non la materia; per che essa è sempre quella, non si rinova, non si muta.... Come adunque a quello dite appartenere la potenza, cha mai sarà in atto o avrà l'atto? Non è dunque la materia in potenza di essere, o la che può essere, per che lei sempre è medesima, et immutabile, et è quella, circa la quale e ne la quale è la mutazione, più tosto che quella, che si muta. Quello che si altera, si aumenta, si sminuisce, si muta di loco, si corrompe, sempre, secondo voi medesimi Peripatetici, è il composto, mai la materia; per che dunque dite la materia or in potenza, or in atto? » E conclude: « se la forma secondo l'essere fondamentale e specifico è di semplice et invariabile essenza, non solo logicamente nel concetto e la ragione, ma anco fisicamente ne la natura, bisognerà che sia ne la perpetua facultà de la materia, la quale è una potenza indistinta da l'atto.... »

In queste parole del Bruno si contiene il fondamento della speculazione moderna, unire i contrari, che in Aristotele e fino all'epoca del risorgimento erano rimasti inconciliabili, per quanto il filosofo di Stagira si fosse persuaso di avere stabilito la unità dell'essere nella distinzione della materia e della forma. Al contrario il luogo di Hume, che abbiamo ricordato, è diretto a dimostrare che questa inconciliabilità della forma e della materia, dello spirito e del mondo corporeo, del pensiero e dell'estensione non era stata superata nè dalla dottrina di Spinoza nè dalle dottrine dei teologi cartesiani. Se la dottrina di Spinoza, egli dice, della semplicità dell'universo e della unità della sostanza, alla quale egli suppone inerenti e il pensiero e la materia, è condannata d'ateismo, per lo stesso errore dovremo condannare quelle dottrine, che ammettono la

semplicità dell'anima, o un Essere onnipotente causa di tutte le cose. E di questa sua conclusione adduce le due seguenti ragioni: 1ª che le osservazioni, che si fanno contro la dottrina di Spinoza della inconciliabilità dei contrari hanno valore anche pel supposto di una sostanza spirituale e di un essere dotato di potere infinito; 2ª se v'ha una relaziona tra i contrari, il pensiero e l'estensione, se v'ha il nesso causale supposto da Spinoza ed anche dai teologi cartesiani, non può aver valore se non in quanto questo nesso causale è conosciuto nella percezione; vale a dire, che non dev'essere, nè può essere un presupposto, un di là dal pensiero, il *deus ex machina* della scolastica. Questa osservazione di Hume è la conseguenza del subiettivismo di Campanella e di Cartesio, com'è la ragione di tutto il procedimento delle scienze di osservàzione; e al tempo stesso è la conclusione di un'epoca lunga e laboriosa, che la speculazione moderna aveva percorso. Il problema che questa si era proposto non era stato risoluto; i contrari eran rimasti l'uno accanto all'altro, eran dati, e quindi supposti: lo che veniva significato da Hume con le seguenti parole: « la nostra idea dell'Essere supremo è derivata da impressioni particolari, delle quali nessuna contiene l'efficienza, e non mostra di avere qualche connessione con qualche altra esistenza. Ove si dica che la connessione tra l'idea d'un essere infinitamente possente e quella di un effetto qualsiasi da lui voluto, è necessaria e inevitabile, a questo rispondo che noi non abbiamo l'idea d'un essere dotato d'un potere qualsiasi, molto meno di un essere dodato d'un potere infinito. Ma se vogliamo adoperare altre parole, noi non possiamo definire il potere se non per la connessione; e quando si dice che l'idea di un essere infinitamente possente è legata a quella di ogni effetto, che egli voglia, noi non facciamo nulla più che affermare, che un essere, di cui la volizione è legata ad ogni effetto, è

legato ad ogni effetto: proposizione identica, che non sparge nessuna luce sulla natura di questo potere, o di questa connessione. Laonde per sentenza di Hume nella filosofia moderna e nei sistemi più giustamente celebrati, in primo luogo il problema, per cui questa si distingue dalla filosofia antica, non è stato risoluto, perchè i contrari, cioè il pensiero e la estensione, sono rimasti separati e disgiunti, il passaggio dal pensare all'essere, richiesto da Cartesio, non è stato spiegato; l'essere e il pensiero rimangono fuori l'uno dell'altro: in secondo luogo in tutti questi sistemi, nei quali si è tentato di spiegare la unità dell' essere e del pensiero, la sostanza estesa e la sostanza pensante sono rimaste presupposti, dati al pensiero, non trovati dal pensiero; e la natura del nostro pensiero esige che non si ammetta se non ciò, che è nella nostra percezione.

Quest' ultima osservazione, che non può essere ammesso se non ciò che è nel pensiero, questo riconoscimento che il dato immediato dell'essere nel pensiero è un presupposto, e non scienza, non oggetto di prova, ma di persuasione naturale, questa recisa esclusione di ogni presupposto dal dominio del sapere eleva il nostro filosofo sopra tutti i pensatori, che lo hanno preceduto; è l'esigenza speculativa, che non era stata avvertita da nessun altro filosofo prima di lui. In questa esclusione di ogni presupposto consiste non lo scetticismo di Hume, come hanno giudicato le menti volgari, ma il passaggio dal dogmatismo alla vera ricerca speculativa, dal naturalismo filosofico al criticismo. Anche Locke e Berkeley prima di Hume avevan riconosciuto non aver valore per la scienza se non ciò, che è oggetto della percezione, anzi Berkeley aveva identificato l'*esse* col *percipi*; ma dipoi con aperta contradizione avevano accettato a fondamento della percezione il dato naturale e il principio di causa; erano cioè ricaduti in quel dogmatismo, dal quale i loro principii gli avreb-

bero dovuti sottrarre. Essi non compresero la esigenza speculativa della loro stessa posizione filosofica; trassero le conseguenze contenute nei principii ammessi dai filosofi, che immediatamente gli avean preceduti, ma non seppero elevarsi al problema speculativo della loro epoca. Aver ravvisato questo problema, averlo esaminato da tutte le parti è la gloria di Hume; per questo si distacca dalla filosofia inglese, e diventa il filosofo iniziatore di una nuova epoca negli ordini speculativi. Locke aveva contropposto l'empirismo di Bacone all'intuizione cartesiana, da questo ritorno all'empirismo trae il suo significato; Berkeley corresse e modificò le dottrine di Locke; Hume al contrario s'inalza sopra il subiettivismo empirico e il subiettivismo intuitivo; condanna Hobbes e riduce alle sue giuste proporzioni il valore delle dottrine di Bacone, come rigetta la immediatezza del pensare e dell'essere di Cartesio; non è il filosofo di una scuola, nè di una nazione, ma a lui fanno capo i problemi di tutte le scuole, con lui si chiude un periodo della speculazione e con lui ne comincia uno nuovo.

In quale relazione stia la sua dottrina con quella di Locke e di Berkeley, in qual modo dalle contradizioni, che aveva scorto in questi filosofi Hume fosse tratto ad aprirsi una nuova via, e come le contradizioni nelle dottrine di Locke e di Berkeley avessero origine da questo, che i filosofi inglesi, pur correggendo da un lato l'empirismo e dall'altro il dogmatismo intuitivo, avevano introdotti nei loro sistemi i presupposti e dell'empirismo e del dogmatismo intuitivo, tutto questo lo abbiamo esaminato nella prima parte di questi studi. Accettate le conseguenze, che la scuola inglese aveva tratte dal confronto dei due indirizzi, l'empirico e l'intuitivo, e sciolto dai lacci, nei quali erano rimasti impigliati i suoi immediati predecessori, la questione, che a Hume si parava innanzi

non era più quella suggerita a Locke dalla considerazione sulla estensione del nostro pensiero, nè quella suggerita a Berkeley dalle sue persuasioni religiose. L'intento di Locke era quello di dimostrare che le nostre cognizioni non si estendono più in là di quanto ci viene offerto dalle impressioni sensibili; la questione del valore della cognizione gli comparisce per via, ed egli non sa risolverla. E perchè questa del valore della cognizione rimane in Locke questione secondaria, ed egli non sa risolverla, non riesce a risolvere nè pure l'altra intorno alla estensione delle nostre cognizioni: questa dipende logicamente dalla prima, e l'averla considerata come fondamentale nel *Saggio sull'intendimento umano*, e l'aver trattato incidentalmente la questione del valore della cognizione è stata la causa di tutte le contradizioni, nelle quali è caduto. Berkeley ha davanti a sè il fantasma del materialismo, e non si accorge che le sue obiezioni a Locke circa alle qualità primarie hanno valore anche per riguardo allo spirito e al principio di causa; invece all'idealismo subiettivo unisce il dogmatismo; e ciò perchè anche in Berkeley la questione intorno al valore delle nostre cognizioni è interamente subordinata a quella della estensione delle nostre cognizioni; anzi è come messa da parte e supposta dogmaticamente.

Dopo il cammino, che la filosofia aveva percorso dal Rinascimento delle lettere in Italia fino a Hume, la questione fondamentale dell'epoca nuova, che era stata con evidenza indicata dal *Cogito* cartesiano, riapparisce in tutto il suo significato nel nostro filosofo; come nave combattuta da contrari venti, che si perde di vista nello imperversare dei flutti, riapparisce sulla distesa delle acque, appena queste sono divenute tranquille. Locke e Berkeley avevan trattato le questioni accessorie e derivate invece che le principali, immersi nel conflitto delle scuole e

degli opposti sentimenti; prima cura di Hume è di significare che ha sgombro l'animo dai pregiudizi della superstizione e dai fantasmi della immaginazione. Non è suo intento di combattere l'una o l'altra scuola filosofica, o di temperare con le osservazioni di un filosofo le arditezze di un altro, ma di esaminare la natura umana, quale si rivela nelle idee e nelle attinenze tra i sentimenti e le idee: questi erano i termini, nei quali, dopo i contrasti tra i seguaci della intuizione e dell'empirismo, ricompariva il problema della moderna speculazione in opposizione alla dualità dei principii e alla dogmatica presupposizione di questi principii in Aristotele.

VI. E poichè Hume schiva ogni sfoggio di erudizione, e non si cura di mostrare come la esigenza del pensiero speculativo alla sua epoca si contenesse in quella questione da lui stabilita sul valore delle idee e del rapporto tra i sentimenti e le idee; esaminiamo le sue dottrine sotto questo riguardo, in qual modo cioè le sue ricerche e la questione, qual'è da lui posta, rispondano alle condizioni, a cui nel suo ordinato svolgimento era pervenuta la speculazione. Il primo che superi nella filosofia moderna il dualismo, rimasto in Cartesio e in Spinoza, è Leibnitz in quanto fa della estensione un fenomeno del pensiero. Hume accetta la teorica di Leibnitz intorno alle conoscenze empiriche; e per questa via distaccandosi da quei confini, nei quali si era contenuta la filosofia inglese, si ricongiunge alla questione fondamentale della speculazione. Mentre per altro Leibnitz nega il parallelismo dell'essere e del pensare di Spinoza, e si oppone al dualismo dei teologi sguaci di Cartesio, accetta, come dato naturale, la monade, e la presuppone al pensiero, la reputa qualche cosa di anteriore al pensiero: anzi poichè l'accordo tra le monadi proviene da una disposizione ad esse comunicata, la teoria delle monadi destinata a su-

perare la contradizione inerente alla speculazione moderna si riferisce a un di là della natura, a Dio, a una corrispondenza prestabilita tra l'ordine delle rappresentazioni e il corso della natura, a un concetto, al concetto di Dio, che è inconciliabile con la teoria delle monadi. Che Hume abbia ravvisato quale fosse il problema della filosofia moderna nelle dottrine di Leibnitz, che per mezzo di Leibnitz si sia liberato dalla immediatezza del dato naturale e dalle contradizioni rimaste nella dottrina di Locke e in quella di Berkeley, si scorge con tutta evidenza dal *Saggio* intitolato: *Soluzione scettica dei dubbi precedenti.* Ivi osserva che solo una disposizione dell'animo, che egli chiama abitudine, ci può far passare da un oggetto presente ad un'altra idea; e che sotto questo rapporto ci apparisce una specie di *armonia prestabilita* fra il corso della natura e le nostre idee; ma ha cura di aggiungere che le forze, che variano la scena del mondo, ci sono affatto ignote; che noi non conosciamo se non ciò, che cade sotto la nostra percezione, od ha rapporto ad una disposizione dell' animo nostro. In tal modo accetta la parte vera della dottrina di Leibnitz, e cioè che la contiguità e la successione sono poste dall' animo, non sono un di là dal pensiero, com' eran rimaste nei Cartesiani; ma rifiuta il presupposto di Leibnitz, il dato naturale, che antecede al pensiero: e per mettersi in una posizione netta di contro a Leibnitz fa due giustissime osservazioni, le quali dimostrano quanta sia la distanza fra il concetto proprio e quello del grande metafisico. La prima osservazione si legge nella seconda parte del *Saggio* citato, e viene a dire; che l'armonia prestabilita può essere una ipotesi di un metafisico, ma a nulla varrebbe per ispiegare le leggi del pensiero, quando una costante disposizione dell'animo non determinasse quei rapporti di attinenza, pei quali si giudica della contiguità e della successione tra due idee. Quindi 1° la teorica

dell'armonìa prestabilita può, se si vuole, fondarsi su questo procedimento del pensiero, ma non può fondare nè spiegare esso procedimento del pensiero; 2° che in questa ipotesi le forze, che variano la scena del mondo, rimangon fuori del pensiero perchè sono ignote, non sono ciò, intorno a cui si raggira il pensiero, cioè percezioni e rapporti di oggetti percepiti. La seconda osservazione si legge in fine della prima parte di questo *Saggio:* che nella maggior parte delle ricerche speculative non è possibile procedere più oltre di quanto è posto nel pensiero dalla percezione e dalla disposizione dell'animo circa il rapporto tra una percezione presente e un' idea lontana, e che in tutte le ricerche più fondate bisogna far capo a queste due specie di cognizioni. L' esame stesso più accurato sulla natura della nostra credenza (quest'esame che fa Hume, e in che consiste la sua teoria) è diretto a sodisfare una legittima curiosità; e chi sa se per questi mezzi non si pervenga a discoprire spiegazioni e analogie atte a contentare quelli, che coltivano le scienze astratte. E qui non si perita dall'avvertire che anche la sua teorica della congiunzione abituale va tra quelle speculazioni, che solo alcuni spiriti amanti delle scienze astratte desiderano, sebbene non sieno disgiunte da dubbi e da incertezze. Ora, se la sua stessa spiegazione, che tenta di dare del nesso causale, egli la dà come non esente dai dubbi e dalle incertezze; che cosa si dovrà dire dell'*armonia prestabilita* tra il corso della natura e le nostre idee? Di questa fa ricordo per mostrare fin dove si possa spingere il desiderio di spiegazioni e di analogie, a cui si possono affidare gli amatori delle ricerche speculative; nel mentre che afferma, non avervi nulla di certo e sicuro se non la presenza della idea nella percezione, e il rapporto tra i sentimenti e le idee. L'armonia prestabilita si può presumere come derivata da queste condizioni ferme

e sicure del pensiero, ma di per se stessa rimarrebbe un fatto estraneo e inefficace per ispiegare l'ordine del pensiero, ove non esistesse nell'animo una disposizione a stabilire le attinenze, sulle quali si estende tutto il potere del nostro conoscere.

La questione adunque della contiguità e della successione delle rappresentazioni rimasta insoluta nei teologi cartesiani e in Spinoza, a causa della contradizione contenuta nei loro sistemi, compresa da Locke, ma lasciata in disparte, Hume la riscontrava avviata alla soluzione in Leibnitz; ma l'accettazione, che faceva della posizione della questione, andava accompagnata dalla critica del postulato metafisico. Hume accettava da Leibnitz che non vi ha essere, se non quello che è nella percezione e nel rapporto tra la percezione presente con altra percezione, ma rifiutava che la percezione fosse prodotta dalla monade, e riconosceva la monade come un supposto estraneo al pensiero e però fuori del pensiero. La menzione, che sulla fine del *Saggio* citato di sopra fu dall'*armonia prestabilita*, questa menzione la fa per indicare per quali vie si possa spingere al proprio sodisfacimento la mente di coloro, che si compiacciono della scoperta e della contemplazione delle cause finali; e con ciò indirettamente ci mostra quale sussidio abbia ricavato il nostro filosofo dalle dottrine di Leibnitz per giungere a ravvisare dove giacesse il nodo della questione nella moderna speculazione. Ma i limiti, nei quali in questo scritto racchiude il valore della cognizione, e la distinzione, che stabilisce, tra ciò, di cui possiamo acquistare certezza, e le ipotesi atte ad appagare gli amatori della speculazione, questo costituisce la parte nuova e propria di Hume, e per la quale la filosofia cessa di essere naturalismo e si innalza al problema critico. E questa determinazione del valore della cognizione, secondo è stabilita in questo luogo, e per cui Hume

si distingue dal Leibnitz, trova il suo confronto e la sua conferma nel *Trattato della natura umana*. Ivi nella parte III, sez. v, dichiara non decifrabile per mezzo della ragione umana quale sia la causa ultima delle impressioni, bastando a stabilire il valore del pensiero il poter trarre delle inferenze dalla coerenza delle nostre percezioni, dacchè in ciò consiste tutto il valore del pensiero: e nella parte IV, sez. v, ripete la medesima dottrina, ove afferma che l'essenza propria della causa e dell'effetto consiste nella congiunzione costante degli oggetti, quale apparisce nel pensiero; e che per riguardo alle operazioni, o alla durata degli oggetti, dei quali lo spirito umano possa formarsi una concezione, non c'è fondamento a nessuna conclusione *a priori*.

VII. Riassumendo in poche parole quanto abbiamo fino a qui esposto intorno al problema della filosofia moderna, e all'attinenza, che con questo problema hanno le ricerche di Hume, possiamo osservare che la conciliazione, nella unità dell'essere, dei contrari, conciliazione, che si eran propoposti i primi filosofi del Risorgimento tra la forma e la materia, lo spirito e la natura, il pensiero e l'estensione, si cambia nella questione del valore del pensiero. E questo cambiamento, in seguito alle dottrine di Cartesio, soltanto questo cambiamento, poteva preparare la soluzione al problema, che era sorto come indizio e fondamento di un' epoca nuova nella vita dello spirito umano. Leibnitz riconosce che il valore del pensiero sta nella rappresentazione chiara e distinta; aggiunge poi che la rappresentazione è prodotta dalla monade, e che questa disposizione della monade a svolgere le rappresentazioni è disposizione preformata, dipende da una di quelle ipotesi, che Hume lasciava agli amatori della speculazione, cioè dall'*armonia prestabilita*. Qui si pare la differenza tra Leibnitz e Hume; questi fa dipendere dalle relazioni, che

hanno nell'animo nostro, e in virtù d'una disposizione dell'animo nostro, le impressioni e le idee, qualsiasi spiegazione o analogia, di cui si compiacciono quelli, che coltivano le scienze astratte; l'altro, pure ammettendo che noi non conosciamo le cose, ma le rappresentazioni, che ne abbiamo, fa dipendere la nostra conoscenza da uno svolgimento proprio della monade, preordinato e coordinato nell'armonia presupposta tra le monadi. Ora se questa parte della dottrina di Leibnitz avvince il suo sistema all'antecedente naturalismo, e lo avvolge nelle contradizioni de' suoi predecessori, in quanto però ammette quale oggetto del nostro conoscere le nostre rappresentazioni, abolisce quel parallelismo, in cui nello Spinoza era venuta a terminare la filosofia naturalistica, e ferma e assoda il concetto essenziale della moderna speculazione, che il valore delle nostre cognizioni è determinato dalle leggi del pensiero.

Questo è il cambiamento, che si è prodotto nella speculazione moderna rispetto alla fisolofia antica e alla scolastica, che il valore del pensiero dipende dal pensiero stesso, mentre, come già avvertiva Bruno, in Aristotele i due principii, l'essere in atto e l'essere in potenza, la forma e la materia, per quanto questo filosofo si argomentasse a stabilire il punto della loro unione, in ultimo eran rimasti l'uno estrinseco all'altro; chè la forma è il vero essere, la materia è fuori della forma e rimane qualche cosa di estrinseco e come un limite insuperabile. Questa dualità, per quanto non sia stata superata dalla dottrina di Leibnitz, come fino a lui non era stata superata dagli altri filosofi dell'epoca moderna, pure viene rimossa, ove si osservino le diritte conseguenze, che scaturiscono dalla dottrina leibnitziana circa alla teoria della conoscenza. Hume, educato alla scuola dell'empirismo, e ammaestrato dalle giuste osservazioni, che Berkeley aveva fatto a Locke, potè scorgere quanto di profondamente vero fosse contenuto

nella dottrina di Leibnitz riguardo alle conoscenze empiriche. E lasciando che altri si dilettasse di spiegazioni e di analogie, si restrinse ad affermare che di queste spiegazioni e analogie, come di ogni nostra operazione intellettuale e d'ogni nostra persuasione, il fondamento si vuol riscontrare nella congiunzione costante, che hanno certe impressioni con certe idee. Leibnitz al contrario si era proposto un fine assai diverso da quello, al quale Hume reputò doversi restringere. Su Leibnitz aveva avuto efficacia la traduzione non meno dell'indirizzo, che avevan preso le scienze naturali: la spiegazione stessa, che aveva escogitato riguardo alle conoscenze empiriche, era la conseguenza di quella conciliazione, che esso aveva vagheggiato tra le varie parti del sapere, o piuttosto di quell'accordo, che egli giudicava di avere stabilito tra l'ordine delle nostre cognizioni e l'ordine dell'essere; mentre in effetto Hume doveva riconoscere e confessare, che questa conformità dell'essere al nostro conoscere, comecchè presupposta e preordinata, non aveva il valore, che hanno le nostre cognizioni; e tutt'al più poteva riguardarsi, come una di quelle analogie, di cui si compiacciono gli amatori delle scienze astratte. Ora il pregio di Hume consiste appunto in ciò, che egli ha affermato quanto il Leibnitz aveva supposto, ma non riconosciuto. Ciò che era nel sistema del Leibnitz accessorio, in Hume diventa principale, cioè il valore del pensiero e il rapporto causale per la congiunzione, che per una disposizione dell'animo nostro hanno le rappresentazioni. Si può per altro osservare che anche in Leibnitz ciò, che era accessorio, e posto, come a dire, in seconda linea, secondo l'intenzione dell'autore, era principale e fondamentale secondo il significato delle sue dottrine. La subiettività del conoscere era in Leibnitz dottrina ereditata dai filosofi anteriori; e a questa egli aveva aggiunto, per riguardo all'ordine delle cognizioni empiriche,

che il nesso causale aveva luogo tra le nostre rappresentazioni. *Le fondement de la vérité des choses contigentes et singulières est dans le succès, qui fait que les phénomènes des sens sont liés justement, comme les vérités intelligibles le demandent.* La osservazione di Hume, che a nulla varrebbe l'armonia nel corso della natura, se l'animo non ricorresse dalle impressioni presenti alle idee, che con quelle sono congiunte, rende chiaro ciò che in Leibnitz rimaneva ancora oscuro, e cioè: 1° che il valore delle cognizioni si limita a quanto passa nell'animo; 2° che la corrispondenza nel corso della natura alle attinenze delle rappresentazioni, e la spiegazione, che si possa escogitare di questa corrispondenza, può aver valore di analogia, e può essere un tentativo di nuove e più vaste ricerche; alle quali però debbono servire di fondamento le nostre percezioni e le attinenze, in cui nell' animo nostro sono congiunte le impressioni e le idee.

Per questo io diceva che Hume per mezzo di Leibnitz si ricongiunge alla questione, che era fondamentale nella speculazione moderna, alla questione del nesso causale, a cui veniva a far capo l'empirismo e il subiettivismo intuitivo; l'*augmentum scientiarum* riconosciuto da Bacone, come la esigenza del mondo moderno, e il *cogito* cartesiano, come la condizione al valore delle nuove investigazioni. L'*augmentum scientiarum* non si poteva ottenere se non per riguardo alle attinenze, che passano tra gli oggetti delle nostre percezioni; ma queste attinenze non possono aver valore, non possono nè pure esistere, se non in virtù di una disposizione dell'animo, e cioè nel pensiero e per il pensiero. Questa era la conseguenza legittima, che scaturiva dal movimento speculativo delle due scuole, nelle quali spiccatamente si distinse la prima epoca della filosofia moderna, e che nella tentata conciliazione delle opposte dottrine apparve a Leibnitz come referibile alle

conoscenze empiriche; e perchè fu la conseguenza del movimento speculativo nella prima epoca della filosofia moderna, diventò nell'epoca posteriore il soggetto delle dirette investigazioni filosofiche. In Leibnitz accanto alla teorica delle conoscenze empiriche eran rimasti in parte anche i presupposti e le contradizioni de' filosofi, che lo avean preceduto immediatamente; accanto al subiettivismo della nuova speculazione rimanevano le dottrine della metafisica tradizionale, accanto all'esame critico delle due scuole, la empirica e la intuitiva, alcune conclusioni analogiche venivano falsamente supposte quali condizioni di quella dottrina intorno al conoscere, che doveva essere la base di ogni qualsiasi ipotesi metafisica. Il nostro Fiorentino nei suoi preziosi *Elementi di Storia della Filosofia* parlando dell'ottimismo del Leibnitz osserva che questa scelta divina dei mezzi al fine è concepita a guisa del determinismo dell'uomo; è il determinismo dell'uomo trasferito a Dio; e aggiunge: è ciò che abbiam visto succedere costantemente nella storia, Iddio fatto a somiglianza dell'uomo. Queste due osservazioni s'attagliano a tutto il sistema di Leibnitz. Egli si distacca dall'antecedente naturalismo in quanto trae la conseguenza, che sola poteva scaturire dal confronto delle dottrine di Cartesio con quelle dell'empirismo inglese, e con ciò dà origine alla seconda epoca della filosofia moderna; ma in omaggio alle tradizioni ha concepito un ordine di sostanze, che per un disegno estramondano convengono e concordano nelle loro rappresentazioni. A quest'ordine di sostanze sovrapposto alle attinenze delle percezioni Hume ha dato giustamente il nome di analogia, in quanto non è se non un trasferimento delle attinenze, che appariscono tra le percezioni, a ciò che è fuori di ogni percezione; e con questa veduta sgombrava il cammino della speculazione dalle contradizioni del naturalismo e dalle macerie delle tradizioni antiche, separando netta-

mente le due epoche, nelle quali si distingue la filosofia moderna, l'epoca del naturalismo e l'epoca del criticismo.

Lo Schopenhauer, ritornando da Kant a Hume, e ripigliando un concetto, che era balenato alla mente dello stesso Kant, prima che questi ponesse mano all'opera la *Critica della ragione pura*, ha determinato in questa questione del principio di causa la distinzione della filosofia moderna dalla filosofia antica, senza che per altro giungesse a riconoscere quanto la prima epoca della filosofia moderna, cioè il naturalismo, abbia preparato questo esame intorno al valore del pensiero. Ma per esso come per Kant, per Hume e per Leibnitz nella questione delle conoscenze empiriche, il soggetto delle ricerche è il medesimo, cioè la relazione, che passa tra le percezioni. Da tutti questi filosofi è riconosciuta subiettiva la origne di questa relazione, sebbene sia diversa la spiegazione, che ciascuno di essi ha tentato di darne, e per quanto il Leibnitz e lo Schopenhauer si sieno diffusi in analogie che valessero a giustificare certi loro particolari disegni. Anzi a quel modo che lo Schopenhauer ha tolto dal Leibnitz la denominazione dell' attinenza delle percezioni nel significato più ampio accordato al *principium rationis sufficientis*, così ha ritenuto alcunchè dei presupposti, che ricordano al tempo stesso la monade di Leibnitz e il monismo di Spinoza. Laonde nella varietà delle spiegazioni e delle analogie, le quali Hume lasciava agli amatori delle scienze astratte, la stessa questione apparisce in tutti i filosofi come quella, per la quale la filosofia moderna è contrapposta all'antica; da prima la subbiettività del conoscere, e dipoi la determinazione di questa subiettività nella questione della relazione delle percezioni.

Questa relazione, che primo il Leibnitz, almeno in modo sistematico, ravvisò passare tra le nostre rappresentazioni, denotava nell'antichità la reale azione di un essere

su altro essere; e però la espressione *principio di causa* era presa in senso proprio e letterale. Hume ritenne questa designazione per significare una specie delle attinenze tra le nostre percezioni, e propriamente, attenendoci alle espressioni da lui adoperate, tra un'impressione forte e quale è in noi allorchè fa la sua prima comparsa nell'anima, e le deboli imagini lasciate dalle impressioni e che si risvegliano al sopraggiungere di determinate impressioni. Kant indotto dal tentativo di Hume a ricercare come sia possibile la esperienza, e avendo fatto tesoro delle osservazioni di Locke intorno alla cognizione che abbiamo della convenienza, o della incompatibilità delle idee per rapporto alla loro coesistenza, conservò egli pure l'antica e tradizionale denominazione di principio di causa. In Leibnitz la espressione *principium rationis sufficientis* posta in luogo dell'altra *principio di causa* era diretta a significare il distacco della nuova dall'antica dottrina, questo passaggio dalla supposta comunichevolezza delle entità alla persuasione, che noi non conosciamo se non le nostre rappresentazioni e le attinenze delle nostre rappresentazioni. E con questa mutazione di nome Leibnitz veniva in sostanza a dire quello che dipoi Hume doveva esprimere nel più volte citato *Saggio: Soluzione scettica*, ecc.; cioè che le attinenze, di cui siamo consapevoli, sono quelle, che si compiono fra le nostre percezioni: e posto pure che v'abbia nella natura un'armonia prestabilita, questa rimarrebbe di nessun significato per la nostra cognizione, se per una disposizione propria dell'animo ai sentimenti presenti non andassero congiunte alcune idee. E in fatti Leibnitz scriveva nei *Nouveaux Essais: le vrai criterion, en matière des objets des sens, est la liaison des phénomènes, qui garantit les vérités de fait, a l'égard des choses sensibles hors de nous.* E altrove: *Je crois que le vrai criterion en matière des objetes des*

sens est la liaison des phénomènes, c'est à dire la connexion de ce qui se passe en différens lieux et temps, et dans l'expérience des différens hommes, qui sont eux mêmes les uns aux autres de phénomènes tres importans sur cet article. In Leibnitz la diversità della denominazione segnava la separazione di due epoche filosofiche, la estinzione del vecchio mondo e la determinazione dell'essere per le leggi del pensiero, ma era una denominazione, che pigliava valore dalle particolari dottrine di questo filosofo; in Hume e in Kant ritorna l'antica denominazione con significato differente da quello, che aveva avuto nella filosofia scolastico-aristotelica. Ed anche lo Scopenhauer, sebbene accolga dal Leibnitz la espressione *principium rationis sufficientis* estendendola a significare ogni specie di attinenze tra le rappresentazioni, adopra l'antica denominazione, *principio di causa,* com'egli dice, in stretto senso, per una specie di queste attinenze puramente rappresentative, riserbando il nome che egli fa generico di *principium rationis sufficientis* a significare tutte quelle attinenze tra le rappresentazioni, che la filosofia scolastico-aristotelica supponeva passassero tra gli esseri, e che la stessa filosofia scolastico-aristotelica comprendeva sotto l'appellazione ugualmente generica di principio di causa.

Laonde si può dire, che riguardo ai supremi principii della speculazione, anzi riguardo a ciò che è fondamento ad ogni speculazione da Aristotele fino allo Schopenhauer, due sono le opinioni, che si sono proseguite, e, nella varietà dei sistemi filosofici, si sono prese a sostegno delle speciali dottrine: o il presupposto aristotelico della forma e della materia (quella è l'essere in atto, questa è l'essere possibile, quella pone in atto, questa può esser posta in atto); ovvero *la liaison des phénomènes,* per usare la espressione del Leibnitz. La differenza

di queste due opinioni non sta nella diversità dell'appellazione, ma nel concetto che si eran fatto gli antichi intorno alla estensione della nostra conoscenza, e nel valore del conoscere, che è la questione di tutta la filosofia moderna. Anzi con molta avvedutezza Hume, che intendeva a determinare quale fosse il problema, che scaturiva dal movimento della filosofia moderna, ritenne il nome delle scuole, sebbene consacrasse tutta l'opera sua a dimostrare che queste attinenze, che noi affermiamo nel nesso causale, non si riferiscono agli oggetti, ma a certe qualità che le percezioni prendono da ciò, che sono nell'animo nostro. La espressione: principio di causa, era passata nell'uso comune, ed era stata applicata nelle ricerche delle scienze esperimentali, mentre quella di *principium rationis sufficientis* non ha valore se non per i seguaci di particolari dottrine filosofiche; inoltre consistendo il distacco della filosofia moderna dall'antica in questa diversa valutazione delle attinenze tra gli oggetti delle nostre percezioni, il termine comune e lasciato dalla tradizione, intorno a cui si raggruppassero le osservazioni e le meditazioni dei filosofi, era di sommo vantaggio. Ed anche per chi si applichi a scrutare e valutare le dottrine di qualche sistema filosofico fa di mestieri il non attenersi ad espressioni, che per essere intese presupporrebbero la conoscenza di quel sistema, e che non possono essere accettate se non da quelli, i quali già ammettono le dottrine, che si vogliono discutere ed esaminare.

Ma tornando oramai di proposito a investigare le attinenze, che congiungono le dottrine di Hume al problema della moderna speculazione, dopo aver mostrato come la questione del principio di causa da lui trattata si connettesse alla teorica del Leibnitz circa le conoscenze empiriche, osserveremo qual parte abbia avuto questa teorica a trasformare l'indirizzo speculativo; e come in verità

dalle dottrine di Leibnitz scaturissero quelle difficoltà, alle quali pose mente Hume, e che lo indussero a immaginare la sua particolare spiegazione. Due adunque sono le parti, che ancora ci restano a trattare a proposito della questione del principio di causa: la prima, come la teorica del Leibnitz si contrapponga, perciò che riguarda l'attinenza causale, alle dottrine scolastico-aristoteliche del principio di causa: la seconda, come questa medesima teorica porgesse occasione alla ipotesi escogitata da Hume.

VIII. Noi già sappiamo in qual modo sia stato indotto Locke a determinare i limiti del nostro intendimento; e nella prima parte di questo libro abbiamo a lungo discorso del tentativo da lui fatto di conciliare l'origine empirica delle nostre cognizioni con l'evidenza delle idee, quali sono nel nostro intelletto. La questione, che gli si parava innanzi in questo contrasto tra l'empirismo baconiano e la intuizione cartesiana, era quella della sostanza: se noi non conosciamo degli oggetti esterni se con ciò, che i nostri sensi fanno passare nell'anima, e dell'anima nostra se non le operazioni, che essa compie, in quanto è rivolta alle idee, che essa riceve dai sensi, come si potrà conoscere la sostanza? Quindi per esso le idee, che abbiamo delle specie particolari e distinte delle sostanze, non sono altra cosa se non differenti combinazioni d'idee semplici, che coesistono per una unione a noi ignota, che ne fa un tutto esistente per se stesso. Ma noi non conosciamo se non idee e combinazioni d'idee senza che però possediamo nessuna cognizione dell'annodamento delle proprietà le une con le altre e con la supposta sostanza. In questa posizione la conclusione era maggiore delle premesse, perchè Locke non si rese conto della importanza del problema, che gli si offriva alla mente. C'è il fatto, che dati certi complessi di proprietà, o percezioni, o rappresentazioni, si pensa

una cosa, come sustrato e fondamento delle proprietà: Locke si contenta di dire che, posta la origine empirica delle cognizioni e la idea, quale esiste nell'intelletto, nessuna di queste idee, che sono nell'intelletto, è tale, che da essa sien derivabili altre idee, come dipendenze o proprietà di quella. Ora questo fatto delle differenti combinazioni d'idee semplici, che coesistono per una unione a noi ignota, è innegabile; dire che nessuna di queste idee è tale, che da essa sieno derivabili altre idee, non significa che questo legame, quale si sia, che rannoda le une alle altre queste rappresentazioni, debba sempre rimanere ignoto. Nella posizione stessa, in cui Locke presentava la sua dottrina, c'era un valore, che egli stesso non apprezzava al giusto: egli si era contentato di collocare accanto alla origine empirica delle cognizioni, la idea, qual'è nell'intelletto; e di contro alle proprietà, quali ci sono date dai sensi, che fanno passare nell'anima le idee, com'esso si esprimeva, e la irrefutabilità delle idee, quali sono nell'intelletto, il *Saggio sull' intendimento umano* è un continuo tergiversare fra queste opposte dottrine. Hume tagliò corto a queste tergiversazioni, ponendo per principio che le cognizioni sono tali, quando sono percezioni, cioè quando sono nell' animo, e lasciando da parte la questione della loro origine; e in quanto sono nell'animo non hanno bisogno d'un sustrato per esistere, ma esistono come tali, cioè perchè sono percezioni. Quindi in Hume la questione non poteva essere, e nè pure in Locke sarebbe potuta essere la seguente: come si pensi un sostrato dalla unione delle diverse proprietà percepite: ogni percezione è sustrato a sè stessa; ma la questione doveva essere quest'altra: se vi sia e come sia determinabile la ragione del rannodamento di queste percezioni. Locke era rimasto a mezzo della via, che gli si parava dinanzi, e che gli era stata additata dalle due scuole, la empirica e

la intuitiva: per vaghezza d'insistere sulla parte acquisita alla scienza per opera dell'empirismo inglese, cioè che non vi hanno idee, se non di cio, che si percepisce o coi sensi esterni o col senso interno, non avvertì che, secondo la sua stessa dottrina, la cognizione non è tale, se non quando è nell'intelletto. Quella frase del libro II (cap. I, § 3), che i sensi fanno passare nell'anima gli oggetti esterni, è la espressione del concetto dominante in tutta l'opera dell'insigne pensatore; e questo concetto dominante lo induce a confondere due questioni, che sono tra loro essenzialmente distinte. E invero, egli suppone che di questi oggetti esterni, che i nostri sensi fanno passare nell'anima, alcuni ineriscano come proprietà alle cose; ma dipoi di tutte le idee dice che esistono nell'intelletto, e riguardo alle proprietà primarie ammette una duplice esistenza, cioè nelle cose, e nell'intelletto. Or qui v'ha una duplicità di termini, dei quali l'uno dovrebbe esser distinto dall'altro: invece Locke, quando tratta della questione della sostanza, questi due termini gli confonde e ne discorre, come se fossero un termine unico; lo che fa manifesto che se dalle sue dottrine emerge la questione sul valore della cognizione, il filosofo però non ha saputo ancora distaccarsi dalla epoca del naturalismo.

Da un lato, io dico adunque, che egli applica come loro proprietà alle idee quanto suppone convenire alle qualità delle cose. — La idea, in quanto esiste nell'intelletto, non ha bisogno per esistere di nessun fondamento: Locke stesso dice che la idea ha forza irresistibile, e quindi Hume con molta ragione concludeva che ogni oggetto del pensiero, in quanto è distinto, è separabile, e perciò non ha bisogno d'altro per esistere. Soltanto per rispetto alle qualità concepite come inerenti alle cose abbiam bisogno di un fondamento, che per Lo-

cke è un *quid incognitum* che le sostenga: e però ove Locke dice delle specie particolari e distinte delle sostanze, non essere altra cosa se non differenti combinazioni d'idee semplici, applica alle idee quella necessità di un fondamento, che solo si può reputare convenga alle qualità concepite come inerenze delle cose. E qui non istiamo a notare la *petitio principii* che è contenuta in questo modo di concepire di Locke: egli afferma che si conoscono le qualità primarie come inerenze, e poi aggiunge che pensandole come inerenze si suppone abbiano un substrato. Soltanto nega che si conosca questo substrato; ma la necessità di ammetterlo deriva dall'avere sopposta la conoscenza delle qualità primarie sotto la forma d'inerenze. La difficoltà, che gli apparisce, se la fa da sè, e proviene dalla supposizione che si conoscano le qualità primarie e si sappia che convengono alle cose. Questa è la parte, che rimane in Locke del concetto volgare dell'empirismo, e sotto questo rispetto egli ha ancora un piede nella filosofia naturalistica.

Dall' altra parte io dico, che Locke attribuisce alle qualità primarie supposte come inerenti alle cose ciò, che propriamente conviené alle idee. Voglio dire, che egli osserva non potersi presso che nulla conoscere circa alla convenienza, o disconvenienza delle idee semplici le une con le altre: o, come Hume esprime il concetto medesimo: ogni idea, in quanto è distinta, è separabile, e in quanto è separabile è differente. Leibnitz esprimeva questa medesima dottrina quando osservava che le idee, che noi abbiamo, non ci fanno conoscere la realtà *a priori*, esponendoci la causa, o la generazione possibile della cosa; e con lo stesso intendimento abbiamo poco sopra detto anche noi, che secondo questi filosofi le idee, che riceviamo dalle impressioni non son tali, che da esse sieno deducibili altre idee. Questo proviene dal

fatto che secondo Locke, come secondo Hume e secondo Leibnitz le idee non possono essere nell' intelletto, se non sono precedute dalle impressioni. Leibnitz nel *Nuovo saggio*, a riguardo delle definizioni nominali osservava.... *on peut douter, si cette définition exprime quelque chose de réel, c'est à dire de possible, jusqu'à ce que l'expérience vienne à notre secours pour nous faire connaître cette réalité a posteriori, lorsque la chose se trouve effectivement dans le monde; ce qui suffit au défaut de la raison, qui ferait connaître la réalité a priori en exposant la cause ou la génération possible de la chose définie.* Ora io diceva che Locke trasporta dal campo delle idee al campo della realtà esterna questa qualità riconosciuta propria delle idee; e perchè da una idea non sono deducibili altre idee, egli passa a parlare delle qualità inerenti alle cose, come se parlasse delle idee, che esistono nell' intelletto, e conclude che non si conosce una qualità delle cose, da cui sieno derivabili altre qualità, e che per questo possa essere di fondamento alle altre. Nè con ciò io dico che abbia torto: dico soltanto che ha posta male la questione, e l'ha posta male perchè dall' empirismo è stato indotto a supporre che noi conosciamo le qualità primarie, e, ammessa questa conoscenza, ha dovuto parlare d'una questione concernente le idee, come se si trattasse di qualità realmente esistenti. Per questo io diceva che Locke aveva tratto conseguenze maggiori delle premesse, quando non si contentava di affermare che noi non conosciamo la cagione dell'annodamento delle qualità con la supposta sostanza, ma aggiungeva ancora che non conosciamo, o, che è lo stesso, non possiamo conoscere la ragione dell'annodamento delle qualità o idee le une con le altre. Ammesso il fatto, che noi non abbiamo idee se non di ciò, di cui riceviamo l'impressione, ammesso che le combinazioni delle idee non sono se non complessi

d' idee semplici, il dire che un' idea non è derivabile dall'altra, come omai tutti i filosofi di quell' epoca convenivano, non equivale a dire nè che sia necessario un fondamento a quella combinazione d'idee, nè che il legame, per cui sono unite, debba rimanere ignoto. Questa conseguenza sarebbe vera, se le qualità inerenti alle cose e le idee fossero una stessa cosa; ma per Locke stesso altro sono le qualità, che convengono alle cose, altro le idee, che esistono nell' intelletto. Se si parla, e non si potrebbe parlare d'altro, delle combinazioni delle idee semplici, la questione del substrato non ci ha che fare; esse non hanno substrato, sono quello che sono nell' intelletto: se si volesse parlare della unione delle qualità primarie, bisognerebbe aver prima dimostrato se e in qual modo si conoscono queste qualità primarie. Lo chè fino a quando non si sia dimostrato, non si potrà mai nè discutere se delle qualità primarie si possa conoscere il fondamento, nè applicare all' idee le conclusioni che si possono aver tratte dalla inammissibile questione dell'attinenza delle qualità con il loro fondamento. Ora le conclusioni del Locke potrebbero aver valore per riguardo a queste attinenze, se fosse riuscito a dimostrare che noi conosciamo le qualità primarie: invece anche riguardo a questa questione, che egli non avrebbe dovuto porre, perchè dal complesso delle sue dottrine consegue che queste qualità non si conoscono, egli confonde i termini, e applica alle qualità delle cose quello, che ha conosciuto convenire alle idee. Ma per riguardo all'altra questione subordinata alla prima, se sia possibile stabilire il legame tra le diverse idee semplici, e se questo legame sia da ricercarsi, a nulla vale la sua affermazione che il rannodamento delle idee semplici debba rimanere ignoto: derivando appunto questa conclusione dalla ipotesi che si conoscano le qualità delle cose, e dalla evidente confusione

delle idee, le quali hanno la loro esistenza nell' intelletto, con le qualità concepite come inerenze delle cose.

Locke inteso a esaminare i limiti delle nostre cognizioni, nel mentre accettava da Cartesio che il valore del conoscere è riposto nella forza irresistibile, che hanno le idee nell'intelletto, pure rifiutava il fondamento della certezza stabilito da Cartesio: *ego sum substantia cogitans;* e questo principio lo combatteva pigliando di mira il contenuto empirico delle nostre cognizioni, qual' era stato ammesso dalla scuola inglese. Hume al contrario lasciò da parte le questioni, che erano in contrasto con le diritte conseguenze della dottrina lockiana, e non comportevoli con la critica delle dottrine filosofiche, al punto a cui questa critica era pervenuta. E poichè l'affermazione di Locke che debba essere ignoto il rannodamento delle idee semplici proveniva da un falso supposto, quasi le idee semplici avessero bisogno d' un fondamento, o più tosto dalla falsa persuasione che noi conosciamo le qualità primarie, Hume si accorse che il problema della filosofia consisteva appunto nella spiegazione di questo rannodamento. E questa si può dire in poche parole che sia stata la conclusione di Hume: da quella fonte, da cui scaturisce la evidenza e la forza irresistibile della idea, dee rampollare la evidenza e la irrefutabilità del rannodamento delle idee, o, se si vuole stare alle modeste e temperate espressioni di Hume, la credenza alla relazione di causa e di effetto.

Ora io sono d' opinione che a queste conseguenze fosse indotto il nostro filosofo non tanto dalle contradizioni, a cui conduceva la dottrina di Locke, quanto dalle spiegazioni, che intorno alle cognizioni empiriche derivavano dal sistema del Leibnitz. Leibnitz non partiva, come Locke, dalle dottrine empiriche per esaminare in quali limiti si contengano le nostre cognizioni; quindi a lui non

si presentava, come poi si presentò a Locke, la questione della supposta sostanza di un *quid- incognitum*, che sta a fondamento del contenuto sensibile, nè dell'attinenza, che hanno le une con le altre le qualità, che si percepiscono coi sensi. Ma per avvertire con esattezza quanto Leibnitz disti da Locke riguardo al contenuto delle percezioni occorre che qui ricordiamo le risposte date da Cartesio al Gassendi circa alla conoscenza degli attributi, e da noi riferite a pag. 160 nella prima parte di questo libro. Ivi egli diceva che non sono gli attributi, che ci fanno conoscere la sostanza, e distinguendo l'intelletto dalla immaginazione, poneva da un lato le immagini sensibili, e dall'altro la sostanzialità, che si pensa in ogni attributo; laonde, come osserva in altra parte, quanti più attributi si conoscono, tanto più compiutamente si conoscono le sostanze. Locke al contrario accanto alle idee, quali esistono nell'intelletto, poneva le qualità degli oggetti esterni, che i nostri sensi fanno passare nell'anima; e a queste qualità, in quanto le supponeva esistenti fuori dell'intelletto, ricercava un substrato, o, per meglio dire, affermava doverci rimanere ignoto il substrato, che per abitudine ad esse attribuiamo. Noi abbiamo a lungo osservato che qui giace una delle contradizioni di Locke; poichè se, com'egli afferma al principio del libro IV, il valore della cognizione dipende dall'essere l'idea nell'intelletto, le qualità degli oggetti esterni, perchè sono fuori dell'intelletto, non possono dare origine ad una questione in un'opera che determina appunto i limiti dell'intendimento umano. Ciò, di cui quest'opera avrebbe dovuto trattare, sono le idee, che possiamo conoscere, e il cui valore dipende dall'essere esse nell'intelletto, al quale si manifestano, con sì viva luce, che non possiamo rifiutarle. E riguardo a queste non può esservi questione quale abbiano fondamento, ma in quale attinenza si contengano le une con le altre.

Leibnitz accetta la dottrina di Cartesio in quanto afferma che negli attribuiti noi pensiamo la sostanza, non perchè i nostri sensi facciano passare nell'anima gli oggetti esterni, come si esprimeva Locke, nè perchè *omnia videamus in Deo,* come opinavano i nuovi Averroisti; ma egli accetta contro i cartesiani la dottrina di Cartesio, circa la sostanza, *et si omnia in Deo videremus, necesse tamen esse ut habeamus et ideas proprias, idest, non quasi icunculas quasdam, sed affectiones, sive modificationes mentis nostrae, respondentes ad ipsum, quod in Deo perciperemus.* Questa è una delle osservazioni più solenni, che sieno state espresse da qualsiasi filosofo per assicurare la subiettività del conoscere contro gli empirici e i così detti ontologi, ed è gloria del Leibnitz averla concepita di contro alle scuole cartesiane e a Locke; mentre a' giorni nostri il professore Fiorentino poteva giustamente ripeterla quasi con le stesse parole. Finchè, dice questi, l'idea sarà ridotta a star immobile ed irrigidita innanzi allo spirito, spettatore inerte anche lui, sarà sempre svisata la genuina natura dell'una e dell'altro; e l'idea sarà una lente priva di valore, e lo spirito un automa vacuo di operosità, e quasi senza vita. [1]

Poniamo adunque in sodo che a Leibnitz non occorreva la questione, che invece era sorta a Locke dalla sua posizione rispetto all'empirismo; se vi abbia cioè e se sia conoscibile un substrato alle qualità dei corpi; perchè da Leibnitz riguardo alle rappresentazioni era stata evitata quella duplicità, che noi abbiamo osservato in Locke, cioè le qualità degli oggetti esterni, che i nostri sensi fanno passare nell'anima, e le idee, che si presentano con forza irresistibile all'intelletto. E Leibnitz aveva evitato questa duplicità perchè per esso la idea di sostanza non

[1] Fiorentino, *Scritti varii*, pag. 526.

è quel non so qual soggetto a noi interamente ignoto, di cui parla Locke (II, XXXIII, § 2), e che volgarmente si concepisce come sostegno delle qualità, che sono atte ad eccitare delle idee semplici nel nostro spirito; ma tale, « cuius rei ut aliquem gustum dem, dicam interim, notio« nem virium seu virtutis (quam Germani vocant *Krafft*, « Galli *la force*), cui ego explicandae peculiarem *Dyna-* « *mices* scientiam destinavi, plurimum lucis afferre ad « veram *notionem* substantiae intelligendam. » Inoltre condannava Cartesio « substantiae corporae naturam in « extensione praepostere collocasse, nec de unione animae « et corporis probas comprehensiones habuisse, quorum « causa fuit non intellecta substantiae natura in univer« sum (De primae philosophiae emendatione, etc.) » Vale a dire, per quanto Leibnitz ritenga ancora dal naturalismo filosofico che la sostanza sia un dato immediato, e ammetta la sostanza come un presupposto (e da questo aspetto anche Locke partecipa al naturalismo empirico, in quanto ammette come date immediatamente le qualità primarie), pure prosegue il cammino, che aveva intrapreso la speculazione moderna, recando una decisiva correzione al concetto di sostanza, qual era stato concepito da Cartesio.

Per comprendere come Leibnitz rientri nella via maestra della speculazione, sebbene non annetta importanza alle difficoltà di Locke circa il soggetto della sostanza, e rientra nella via maestra della speculazione, perchè riporta in campo la questione dell'attinenza causale, occorre qui ricordare quanto abbiamo esposto, a proposito della questione fondamentale nella speculazione moderna espressa dal Bruno con le parole: *trarre i contrari, dopo aver trovato il punto della loro unione.* Quella opposizione tra la forma e la materia, che Aristotele non era riuscito a superare, quel limite, che la materia poneva alla forma, è

stato avvertito dal Leibnitz come una contradizione, che, ammessa la subiettività del conoscere, ricompariva con maggiore evidenza nel Bruno stesso, in Cartesio e nello Spinoza. È notevole che anche a questo riguardo l'acuta intelligenza del Leibnitz abbia veduto fino dai suoi tempi la contradizione contenuta nell' aristotelismo, con quella evidenza, con la quale l' ha compresa la critica moderna; e, posto il diverso punto di vista, da cui la stessa questione è stata accennata, abbia espresso il suo pensiero quasi con le parole, che su questo soggetto adopera il nostro professore Spaventa. *Potentia activa Scholasticorum, seu facultas, nihil aliud est quam propinqua agendi possibilitas, quae tamen aliena excitatione, et velut stimulo indiget ut in actum transferatur.* Pel nostro professore Spaventa in Aristotele la materia rimane sempre qualcosa di estrinseco alla forma, e non è derivata da questa; e sebbene non sia superiore alla forma, pure è sempre un limite insuperabile di essa. Riguardo poi alla dualità risorta in Cartesio della sostanza pensante e della sostanza estesa, e alla opinione di questo filosofo circa la unione dell'anima col corpo, attribuisce questi errori al fatto, che a' tempi di Cartesio s'ignorava la legge della natura, *quae vult eandem semper directionem totalem conservari in materia. Cognovit,* egli osserva, *Cartesius animam non posse dare vim corporibus, quoniam eadem semper virium quantitas in materia conservatur; credidit tamen animam posse mutare directionem corporum.* Persuaso adunque che le contradizioni, in cui si era avvolto l'aristotelismo, e gli errori di Cartesio venivan tolti col porre in luogo della *potentia activa* la *vis activa, quae per seipsam in operationem fertur,* dei due dati immediati, ricevuti nel naturalismo filosofico, il pensiero e la estensione, ammise soltanto questa *vis activa,* aggiungendo: *generaliter affirmare licet, vim non esse nisi principium mutationum,* della quale la moltiplicità,

che nella sua unità e semplicità contiene, non può essere se non una pluralità di affezioni e di relazioni.

Laonde per questo rispetto, in quanto cioè accettava il presupposto della sostanza, quale *vis activa*, e per la opinione, in cui era che in questo dato immediato, in *substantia simplici non reperietur aliud, praeter perceptiones earumque mutationes*, non fa meraviglia che non annettesse importanza alla difficoltà di Locke circa al supposto substrato delle proprietà, che i nostri sensi fanno passare nell'anima. Quell'ignoto soggetto, che secondo Locke si suppone come il sostegno delle qualità atte a suscitare le idee semplici nel nostro spirito, nella dottrina di Leibnitz non era concepibile, perchè le nostre appercezioni non riguardano le qualità esterne, ma le mutazioni, che avvengono nell'anima nostra. Oltre a questo Locke aveva voluto correggere per mezzo dell'empirismo la intuizione cartesiana della sostanza pensante, ed era pervenuto alla conclusione: è dunque evidente, che l'idea di una sostanza corporea nella materia è ugualmente lontana dalle nostre concezioni al pari di quella della sostanza spirituale, o dello spirito. Ma essendo incorso nella confusione, di che abbiamo toccato qui addietro, tra le qualità primarie, che esistono nei corpi e le idee, che esistono nell'intelletto, in modo da scambiare, nella questione della sostanza, i due termini, che pure in lui rimanevano opposti, era, suo malgrado, ricondotto alla dualità della filosofia naturalistica. E dacchè in ultima analisi, e senza che Locke se ne fosse accorto, sempre per quella incertezza, in cui rimane tra la scuola empirica e la scuola intuitiva, soltanto le idee, che sono nell'intelletto, si presentano a noi con forza irresistibile, ne pure per esso sarebbe dovuta sorgere la questione di un non sol qual soggetto, che serva di sostegno alle qualità esistenti nei corpi. Se di questa questione tratta al capitolo XXIII del libro II, ciò non può essere accaduto

se non in quanto, in aperta contradizione a quello che avrebbe concluso al capitolo II, libro IV, già nel libro II, capitolo VIII, § 22 aveva ammesso esistenti nei corpi le qualità primarie (cioè la solidità, l'estensione, la figura, il numero e il movimento, o il riposo). Questa contradizione veniva tolta da Leibnitz, il quale prendendo per concesso la *vis activa*, affermava che in *substantia simplici non reperietur aliud, praeter perceptiones earumque mutationes*, cioè stati transeunti da ciò, che rimane a ciò, che si cambia, affezioni e relazioni.

IX. Per la storia del pensiero umano, dopo l'affermazione cartesiana della subiettività del conoscere, non v'è stato più solenne e più decisivo avvenimento di questa sottoposizione dell'essere al pensiero determinato dalla dottrina di Leibnitz, di questo riconoscimento che la estensione, il secondo dei presupposti concepito fino a quel tempo in opposizione alla sostanza pensante, non è se non un fenomeno, la pluralità nella unità della sostanza semplice, pluralità di affezioni e di relazioni. Or da questo riconoscimento, che la estensione è fenomeno della monade, scaturiscono due conseguenze. L'una di queste conseguenze riguarda la filosofia anteriore, e contradice alla posizione, in cui Locke si era trovato implicato nella questione della sostanza; ci obbliga anzi a riconoscere che dopo Cartesio, e dopo quanto Locke aveva accettato dalla scuola intuitiva, la questione della sostanza non era ammissibile nei termini, in cui Locke l'ha concepita. L'altra conseguenza si riferisce al procedimento, che oramai terrà la filosofia dopo Leibnitz: la questione intorno al valore del pensiero sarà spostata dal punto, in cui l'aveva collocata Locke. Non sarà più possibile parlare, come ha fatto Locke, di un ignoto sostegno alle qualità, che sono atte a far passare nell'anima le idee semplici; comecchè essendo le idee *affectiones sive modificationes mentis no-*

strae, ed anche per Locke presentandosi a noi con forza irresistibile in quanto sono nell'intelletto, non si potrà dire soltanto che le idee di sostanza tanto materiale, quanto spirituale sono lontane dalle nostre concezioni, ma lo stesso si dovrà dire della estensione, della solidità, della figura, ecc., supposte a torto da Locke come esistenti realmente nei corpi. Ma, non esistendo in noi se non stati transeunti, la questione vitale non può essere omai se non quella dell'attinenza tra le rappresentazioni; dalla quale, quando sia stato compreso che la *vis activa* leibnitziana è un presupposto, è un dato immediato, com'era un presupposto la sostanza estesa, rampollerà il problema della filosofia critica: com' è possibile la esperienza.

Per ciò, che riguarda la prima conseguenza, con Leibnitz soltanto vien rotta ogni attinenza col procedimento scolastico; perchè se concepisce a imitazione di Aristotele la entelechia, e quindi anch' egli parte da un presupposto, a questa non pone di contro un termine estrinseco, che rimanga come limite insuperabile; ma il termine, che nella filosofia anteriore era il contrario, in esso è azione interna della *vis activa,* è rappresentazione, è suo prodotto. Laonde per quanto in relazione al presupposto, che ammette, Leibnitz tenga ancora un piede nella filosofia naturalistica, con lui, perchè sottopone l'essere al pensiero, ha veramente principio la *instauratio ab imis fundamentis,* vaticinata da Bacone, nella filosofia e nelle scienze particolari, che vengono da quella giustificate. Ed ecco in qual modo Leibnitz sottopone l'essere al pensiero. Nella prima parte di questo scritto abbiamo riportato la risposta che Cartesio aveva dato al Gassendi circa la conoscenza degli attributi, riguardo ai quali distingue la parte, che vi pone la imaginazione, e la parte, che vi pone l'intelletto. Leibnitz corregge e compie il pensiero cartesiano, dopo le contese, che eran sorte tra i disce-

poli del filosofo di Turenna ; ed egli pure distingue l'*icunculas*, e le idee che per lui sóno *affectiones sive modificationes mentis nostrae.* In questa definizione delle idee sta il distacco tra la filosofia antica e scolastica e la moderna, definizione, davanti alla quale si era impaurito Cartesio, e perciò per giustificarla si era rifugiato nel presupposto che Dio non può volerci ingannare. Leibnitz tiene una via diversa ; e frattanto noi dilungandoci da quanto anche in lui rimane di presupposto, ci studieremo di accennare la parte riguardante la formazione del conoscere, e che dette principio a una nuova epoca per la speculazione.

Là dove Locke dichiara essere alieno dalle nostre concezioni tanto la sostanza materiale, quanto la sostanza spirituale (II, XXIII, § 4), il Leibnitz pone la seguente avvertenza : questa opinione della nostra ignoranza proviene, a mio parere, dal fatto, che si domanda una maniera di conoscenza, che il soggetto non comporta. Il vero indizio di una nozione chiara a distinta di un oggetto è questo, che si abbia mezzo di conoscerne parecchie verità con prove *a priori*, com'io ho mostrato in un discorso sopra la verità e le idee, messo negli atti di Lipsia l'anno 1684. Con queste espressioni Leibnitz si richiama alla distinzione di due modi di conoscere, di che ha toccato nel ricordato discorso e nello scritto *Principia Philosophiae.* Questa distinzione dei due modi di conoscere corrisponde alle due classi, in cui Hume divide le relazioni delle idee, quella, che dipende interamente dalle idee, che noi confrontiamo, e quella, in cui i cangiamenti, che si possan fare, non recano nessun cangiamento nelle idee. Questa distinzione di Leibnitz corrisponde alla divisione di Kant dei giudizi in analitici e sintetici.

Le osservazioni del Leibnitz, in conclusione, sono le seguenti. La cognizione è chiara e distinta, *qualem de auro habent Docimastae, per notas scilicet, et examina*

sufficientia ad rem ab aliis omnibus corporibus similibus discernendam. Ma, sebbene chiara e distinta, può non esser vera, o almeno non è dimostrabile, se non a condizione che le nozioni in essa contenute sieno conosciute come possibili e tali che non abbiano incompatibilità le une con le altre: *cum notionem resolvimus in sua requisita, seu in alias notiones cognitae possibilitatis, nihil que in illis incompatibile scimus*; o come anche dice: *cum id omne, quod notitiam distinctam ingreditur, rursus distincte cognitum est.* E secondo questa sua definizione della cognizione chiara e distinta, che sia anche adeguata, rigetta il principio cartesiano; « *quicquid clare* « *et distincte de re aliqua percipio, id est verum, seu de* « *ea enunciabile.* Saepe enim clara et distincta viden- « tur hominibus temere judicantibus, quae obscura et « confusa sunt. » A comprova di questa osservazione egli dice di esser solito ricorrere all'esempio del moto celerrimo. Può a primo aspetto parere che abbiamo l'idea del moto celerrimo; noi intendiamo quello che diciamo e non abbiamo nessuna idea di cose impossibili; e pure il moto celerrimo implica contradizione. *Ponamus enim rotam aliquam celerrimo motu rotari, quis non videt, productum aliquem rotae radium extremo suo celerius motum iri, quam in rotae circumferentia clavum?* E si vale di questo esempio per rigettare la dimostrazione *a priori* di Dio di Cartesio, dimostrazione che però egli confonde con quella di Anselmo.

Ora per potere avere una cognizione, quale esigerebbe il Locke (II, XXIII, § 4), sarebbe necessario, secondo il Leibnitz che questa cognizione fosse adeguata, che conoscessimo cioè tutte le nozioni in essa contenute, e sapessimo che nessuna di queste è incompatibile con le altre. Ma egli non crede (*nunc quidem definire non ausim*) che l'analisi di una cognizione si possa condurre fino alla fine

per conoscere se tra le nozioni, ond'è composta, v'abbia o no contradizione; perchè sarebbe necessario pervenire ai primi possibili e alle nozioni irresolubili, ovvero (*quod eodem redit*) *ad ipsa absoluta attributa dei, nempe causas primas, atque ultimam rerum rationem*. E però soggiunge: *plerumque contenti sumus, notionum quarundam realitatem experientia didicisse*.

Soltanto nella cognizione della nozione indefinibile, *quando ea est primitiva, sive nota sui ipsius, hoc est cum est irresolubilis, ac non nisi per se intelligitur, atque adeo caret requisitis*, e in quelle verità, che si possono risolvere per mezzo dell'analisi in idee e verità più semplici, *donec ad primitivas perventum fuerit* possiamo ottenere la necessità fondata sul principio di contradizione, *vi cuius* falsum *judicamus, quod contradictionem involvit, et* verum *quod falso opponitur, vel contradicit*. E aggiunge che alle cognizioni adeguate, nelle quali è conosciuta ciascuna delle nozioni, *valde accedit notitia numerorum;* e che nelle analisi prolungate l'algebra e l'aritmetica si valgono di segni simbolici, che tengono il luogo della minuta considerazione di tutte le nozioni già conosciute e spiegate; e perciò, come poi dirà Hume, in queste scienze noi possiamo concatenare dei ragionamenti con un certo grado di complicazione, senza che perdano nè di esattezza, nè di certezza.

Ma riguardo alle verità contingenti e di fatto si dà una infinità di figure e di moti presenti e passati, che entrano come causa efficiente in qualunque mia azione, per esempio in questa azione, che fo ora, di scrivere, e una infinità di leggiere inclinazioni e disposizioni dell'anima mia, presenti e passate, che entrano come causa finale.

E però si danno due maniere di conoscenza (questo è il principio della nuova epoca nella speculazione); con la prima s'intuisce la possibilità di tutte le nozioni, che en-

trano in una cognizione, e si hanno le enunciazioni identiche, e i ragionamenti, nei quali, come nell'algebra si possono percorrere tutte le nozioni contenute in una cognizione, o si accettano come percorse perchè già conosciute ed esaminate, e ci è noto che ciascuna di esse è possibile, e che l'una non è incompatibile con l'altra. La seconda maniera di cognizioni è quella, che dell'oro hanno i Saggiatori, e riguardo a questa seconda maniera di cognizioni bisogna star contenti alla esperienza, conoscerle cioè nella serie in cui si presentano nel nostro pensiero.

Con queste osservazioni Leibnitz aveva detto quello, che poi era stato epresso da Locke (IV, III, § 10), e di che il filosofo di Koenigsberg ha mostrato di tener tanto conto; e cioè: le idee semplici, che compongono le nostre idee complesse delle sostanze, sono di tal natura che non implicano nessun legame visibile e necessario, o nessuna incompatibilità con un'altra idea semplice, di cui noi vorremmo conoscere la coesistenza con l'idea complessa, che noi di già abbiamo. Ma mentre questi faceva la questione se v'abbia un sostegno alle proprietà, che percepiamo delle cose, e faceva questa questione per il falso supposto che le proprietà esistessero nei corpi, Leibnitz pone un fine alle contradizioni, in cui era caduto Locke, perchè con la sua dottrina vien lasciato da parte il presupposto lockiano; e ogni questione circa il nostro conoscere non si potrà più riferire a ciò, che sta di contro al pensiero, ed è in opposizione con questo, ma soltanto a ciò che è nell'idee, in quanto queste sono nell'intelletto. Quindi giustamente fa rimprovero a Locke di dimandare circa alla sostanza una specie di cognizione, che lo stesso Locke non poteva ricercare, in quanto fa dipendere il valore del pensiero dall'essere le idee nell'intelletto. E fa anche notare (riguardo al § 2 dello stesso capitolo) come tutte le osservazioni del Locke circa alla sostanza s'aggirino intorno

a un equivoco, per avere cioè distinto due cose, gli attributi o i predicati, e il soggetto comune di questi predicati; mentre se riguardo a questo soggetto si può concepire qualche cosa di particolare, non si potrebbe concepire se non per mezzo di questi attributi, i quali invece esso gli ha separati. E dove consistesse questo equivoco lo abbiamo di sopra esaminato, indicando ancora come provenga dalle concessioni, che Locke aveva fatto all'empirismo, e dalla falsa posizione, in cui si trova, sia per rispetto alla scuola empirica, sia per rispetto alla scuola intuitiva.

Or perchè la ricerca filosofica fosse sottratta alle con tradizioni e ai paralogismi, in cui per riguardo alle questioni fondamentali era caduto Locke, era di mestieri rinunziare al presupposto empirico, che rimaneva in questo filosofo con l'ammissione delle qualità primarie. Quel che dice Locke per rispetto al legame, ed alla incompatibilità delle idee semplici, che nessuna di queste ha nè legame visibile e necessario nè incompatibilità con altre, sebbene il conoscere questi vincoli, onde son congiunte le idee, sarebbe una parte molto importante della scienza umana, è detto da Leibnitz in modo definitivo per la speculazione, quando afferma che le idee, che abbiamo, non espongono la causa o la generazione possibile della cosa definita.

Quest'affermazione è decisiva nella storia della speculazione, e determina un nuovo indirizzo nella ricerca filosofica. Locke, pure ammettendo, le qualità primarie esistenti nei corpi, si era ristretto alla parte negativa, a negare cioè che conoscessimo il legame o la incompatibilità di queste qualità; ma concedeva alla scuola empirica che queste qualità esistessero nei corpi, e concedeva alla scuola intuitiva che solo le idee, in quanto sono nell' intelletto, avessero forza irresistibile. Leibnitz, per evitare la contradizione lockiana, e accortosi della falsa posizione della questione circa la sostanza, non accorda valore se non a ciò

che è nella nostra mente. E per il modo, in cui la diversità del problema poteva comportarlo, fa, per rispetto del pensiero, quello, che aveva fatto Aristotele riguardo all'essere. Aristotele parte dalla dualità di Platone, l'idea e il fenomeno, ma non pone tra questi due termini una relazione negativa, come Platone, che aveva dichiarato il fenomeno il non essere; sì bene lo pone come ***possibile***, che può essere attuato. Così per Locke le qualità primarie dei corpi sarebbero dovute rimaner fuori del pensiero; e appunto per questo, perchè concede alla scuola empirica che le qualità primarie sono il dato sensibile, una intuizione cieca (come poi dirà Kant), qualche cosa che deve rimaner fuori dell'idea (che perciò è vuota), è indotto a supporre un ***quid incognitum***, che sostenga il complesso delle idee semplici, in cui queste sussistano, e da cui resultino. Ma in effetto a questo ci saremmo dovuti accustumare, se le qualità, che sono atte a suscitare delle idee semplici nel nostro spirito, esistessero nei corpi esterni; e con l'atto, col quale supponiamo la esistenza di queste qualità, dovremmo anche supporre la esistenza dei corpi esterni, quali sostegni, in cui sussistano, e da cui emanano le qualità. E con ciò i due contrari, il pensare e l'essere, il mondo spirituale e il mondo corporeo, il pensiero e l'estensione sarebbero tornati in opposizione l'uno all'altro; e il problema della speculazione moderna espresso dal Bruno con le parole: ***unire e trarre il contrario***, sarebbe terminato con la inconciliabilità dei contrari. A questo per altro non intendeva Locke, come lo dimostra il valore, che accorda all'idea, in opposizione all'empirismo di Bacone e di Hobbes; soltanto per conciliare quanto a lui pareva contenesse di vero la scuola empirica ha posta la intuizione sensibile accanto all'idea, qual'è nell'intelletto: e questo significa che non ha spiegato il pensiero. L'idea dell'intelletto è rimasta

enza contenuto, e l'intuizione sensibile è rimasta fuori del pensiero. Leibnitz con l'aver definito le idee *affectiones sive modificationes mentis nostrae*, e con l'aver ritrovato nella semplicità della sostanza il punto di unione alla molteplicità delle rappresentazioni (in substantia simplici datur quaedam pluralitas affectionum et relationum) fa penetrare nel pensiero ciò, che per Locke era, o sarebbe dovuto rimanere fuori del pensiero, ciò che per Locke era, o avrebbe dovuto essere il non pensiero.

Posta in questi termini la questione della subiettività del conoscere, Leibnitz distingue due specie di cognizioni. Di queste alcune sono indefinibili, cioè irresolubili (quando ea est *primitiva*, sive nota sui ipsius), ovvero riducibili in « ideas et veritates simpliciores, donec ad primitivas « perventum fuerit.... reducuntur per analysin ad defini- « tiones, axiomata;... aut verbo, *principia* primitiva, quae « probari nequeunt, nec probatione indigent; atque ista « sunt enunciationes identicae » (*Princ. Phil.*, §§ 33, 34, 35). Altre cognizioni comprendono note distinte, le quali, si potrebbe dire con Locke, non implicano nè legami visibili e necessari, nè incompatibilità l'una con l'altra. Queste note sono da noi concepite l'una accanto all'altra, l'una dopo l'altra, « in serie rerum, quae repe- « ritur in universo creaturarum, ubi resolutio in rationes « particulares progredi posset in infinitum. » Or nessuna delle cognizioni di questa seconda specie (perchè gli uomini *an ad prima possibilia cogitationes suas reducere possint, nunc quidem definire non ausim*), nessuna di queste cognizioni ci espone la causa, o la generazione possibile della cosa, che è l'oggetto del conoscere.

Ora per il fatto, che in questa seconda maniera di cognizione gli uomini non possono pervenire *ad prima possibilia* discende la seconda conseguenza, a cui abbiamo fatto allusione per l'avanti, dal supposto leibnitziano della

monade, che *plerumque*, e avrebbe dovuto dire sempre, ***contenti sumus, notionum quarumdam realitatem experientia didicisse.*** Dico che Leibnitz invece di quel *plerumque* avrebbe dovuto dire sempre, perchè in altre parti delle sue opere ha esposto più risolutamente il suo pensiero. Al § 36 dello scritto *Principia Phil.*, osserva: « resolutio « in rationes particulares progredi posset in infinitum, « propter immensam rerum naturalium varietatem, et « divisionem corporum in infinitum. Datur infinitudo figu- « rarum, et motuum praesentium atque praeteritorum, qui « ingrediuntur in causam efficientem,... et infinitudo exi- « guarum inclinationum, ac dispositionum animae meae, « praesentium, ac praeteritarum, quae ingrediuntur in « causam finalem. » E questo stesso concetto anche più ampiamente svolge tutte le volte che gli occorre di toccare della sua dottrina dell'armonia prestabilita. Così nello scritto sulla *Teoria medica* di Stahl parlando della causa efficiente particolare afferma: « etsi in infinitum proccederes, nun- « quam rationem invenires, quae non rursus ratione red- « denda indigeret, » perchè, secondo la dottrina di Leibnitz.... « omnium naturalis ratio reddi potest in anima corporeque, « dum status praesens corporis ex statu precedente na- « scitur per leges causarum efficentium, et status praesens « animae ex statu precedente nascitur per leges causarum « finalium. Illic series motuum, hic series appetituum lo- « cum habet: illic transitur a causa ad effectum; hic a « fine ad medium. »

Per determinare adunque il valore del nostro conoscere a nulla conduce la questione circa la sostanza, nei termini, ne' quali era stata posta da Locke; termini, i quali, contro l'intendimento stesso, che si era proposto Locke, riportavano il problema della moderna speculazione al di là del punto, dal quale lo stesso problema era partito, cioè alla opposizione de' due contrari. La sostanza

per Leibnitz è un dato naturale, è il presupposto, che del naturalismo rimane nelle dottrine di Leibnitz; ma per il modo, in cui concepiva la monade veniva schivata la contradizione di Locke, che aveva ammesso e negato al tempo stesso la sostanza. Locke aveva ammesso implicitamente la sostanza con l'ammettere le qualità, nel presupposto che queste esistessero realmente nei corpi, e poi l'aveva negata in coerenza alle dottrine empiriche della cognizione, dacchè al di là delle qualità sensibili non v'ha nulla, che i nostri sensi possano far passare nell'anima. E a questo proposito Leibnitz combatte Locke: 1° perchè essendo le qualità di Locke determinazioni astratte di ciò, che esiste nei corpi, questo filosofo ha rovesciato la questione, supponendo che sia più facile pensare l'astratto, invece del concreto; e la parola metaforica sostegno, o *substratum* non significa se non questi vari e molteplici concreti, che si percepiscono; 2° perchè distinguendo gli attributi dal soggetto comune di questi attributi, Locke si è chiusa ogni via a concepire il soggetto, non potendosi saper di questo se non quanto può essere offerto da quelli. Questa opposizione però di Leibnitz rimaneva sempre nei limiti del naturalismo: Leibnitz ammetteva come dato naturale la sostanza, Locke ammetteva, come dato naturale, semplicemente le qualità dei corpi: tutte queste obiezioni di Leibnitz ad altro non miravano, se non a mostrare che, ammesse per supposto le qualità, si accetta implicitamente il supposto della sostanza.

Ma noi abbiamo osservato che la posizione della questione in Locke circa la sostanza aveva conseguenze anche più estese di quelle indicate dal Leibnitz: vale a dire, le qualità, di cui parla Locke, hanno una esistenza fuori del pensiero, non sono l'idea, la quale con forza irresistibile si presenta nell'intelletto. Ora l'ammissione di

queste qualità fa ritornare in campo i due presupposti, la estensione di contro al pensiero, che Locke aveva cercato di mettere fuori di combattimento, col determinare i limiti del nostro conoscere, e che la scuola di Cartesio aveva tentato di spiegare o col dogmatismo della credibilità di Dio, o col miracolo delle cause occasionali, o con una nuova maniera di averroismo.

Il nodo della questione è qui, ***unire e trarre il contrario.*** Locke ha tentato di schivare la questione col dire: ma noi non conosciamo nè l'uno, nè l'altro di questi contrari; però in quanto da un lato ammette la forza irresistibile delle idee, e dall'altro ammette che i nostri sensi fanno passare nell'anima qualità esistenti nei corpi, per questa ragione i due contrari sopravvivono al tentativo di farli sparire. Leibnitz è il primo, che sottopone l'essere al pensiero, e dà principio alla vera soluzione del problema speculativa; ma perchè de' due presupposti accetta, come dato naturale la ***vis activa***, il modo, in cui concepisce la monade l'obbliga a rigettare la modesta riservatezza di Locke trascurando il profondo significato, che si acchiudeva nelle difficoltà incontrate da Locke a spiegare il valore del nostro pensiero. Ma è gloria del Leibnitz l'aver riprodotto il concetto di Bruno: ***unire e trarre il contrario***, che è il problema universale della speculazione moderna, colla espressione: ***spiegare la pluralità nella unità.***

E perchè da una parte non riteneva ammissibile la modesta riservatezza del Locke, essendoci veramente una reale contradizione tra la supposizione lockiana delle qualità esistenti nei corpi e la negazione della sostanza, e perchè d'altra parte Leibnitz accettava uno dei presupposti della filosofia naturalistica, il dato immediato della realtà nella monade, la forma, in cui il problema della moderna speculazione doveva offrirsi, non poteva essere

altra, se non quella, di ricercare in qual modo nella supposta unità potesse esser contenuta la pluralità. Nella dottrina di Locke questo problema è insolubile, e rimane insolubile, perchè i dati, da cui parte, sono inconciliabili, cioè le qualità sensibili, che sono fuori del pensiero, e l'idea che è nell'intelletto. Locke non si accorge che nella sua dottrina questo problema è insolubile, perchè la sua dottrina stessa contiene gl'impedimenti alla soluzione, perchè insomma il problema è stato posto male da lui stesso. Più tosto, essendo suo intento di mostrare entro quali limiti si aggiri il nostro pensiero, esperimenta tutte le vie, per le quali si potrebbe supporre, e si suppone volgarmente, la soluzione di questo problema: riguardo alla questione della sostanza, assomiglia questa questione a quella dell' indiano, cioè della terra sostenuta dall' elefante, dell' elefante sostenuto da una grossa tartaruga, e della tartaruga sostenuta da un so-che, che l'indiano dichiarava di non conoscere: riguardo alla coesistenza delle idee semplici si rammarica che tra queste idee non conosciamo nè legame visibile e necessario, nè incompatibilità.

Rimaneva la questione della causa, intorno alla quale Leibnitz fa due rimproveri a Locke: 1° che nel definire la causa efficiente e l'effetto, non adopera se non sinonimi; 2° che in una seconda definizione della causa è detto più distintamente *que* cause *est ce qui* fait *qu'une autre chose commence à exister;* ma *ce mot* fait, aggiunge Leibnitz, *laisse aussi la principale difficulté en son entier.* Bisogna però osservare, a onore del vero, che Locke non intende di nascondere le difficoltà, che esistono intorno alla idea di causa; e nei capitoli XXI, XXII, XXVI del libro II, ove parla della causa, non si distacca dalla sua dottrina riguardo alla origine ed alla estensione delle nostre cognizioni, ammettendo che anche la nozione della causa e

dell'effetto trae la sua origine dalla sensazione e dalla riflessione; e che noi non conosciamo la maniera, per cui avvenga il mutamento nelle idee semplici o nelle idee complesse che possediamo. Per quanto però i rimproveri di Leibnitz possano parere, e sieno non interamente giusti per riguardo agl'intendimenti, che si era proposto Locke, è degna di considerazione la nota che appone al § 2, cap. XXVI, libro II, ove appunto parla della insufficienza della definizione, che Locke aveva dato della causa, cioè, che *ce mot* fait *laisse aussi la principale difficulté en son entier*. Da questa nota si rileva che Leibnitz non ha di mira particolarmente la dottrina di Locke, e molto meno gl'intendimenti di quest'autore per ciò, che riguarda la limitatezza del nostro conoscere, ma la insufficienza delle dottrine empiriche a risolvere il problema metafisico. Egli osserva che con la parola idea Locke significa di sovente la realtà obiettiva dell'idea, o la qualità, che essa rappresenta; vale a dire, Leibnitz a proposito della causa fa la osservazione, che noi abbiamo fatto a proposito della sostanza, nota cioè come Locke confonda la idea, che è nell'intelletto, con la qualità, che esiste, secondo il supposto di esso Locke, nei corpi. Ora sotto questo riguardo la osservazione del Leibnitz intende a mutar faccia alla metafisica, intende a mostrare che quel comodo ripiego di ricorrere a sinonimie o a perifrasi era contrario alle esigenze del problema speculativo, a sciogliere il quale facea di mestieri non di scambiare i termini e di dare per definizione un *idem* per *idem*, ma di affrontare la questione del nesso causale, quale si mostra al nostro intelletto, e dove soltanto può aver luogo. E che la critica del Leibnitz tenda a dimostrare che la questione della causa è il pernio, intorno a cui si ha da aggirare la ricerca filosofica, oltre che dalle espressioni: *ce mot* fait *laisse aussi la principale difficulté en son entier*, si ritrae da

quanto aggiunge: ***mais ce la s'expliquera mieux allieurs,*** cioè nella dottrina dell'armonia prestabilita.

X. Qui è il luogo di toccare, almeno in modo sommario, quello, che nelle pagine addietro abbiamo promesso, in qual modo cioè la dottrina di Hume si ricongiunga per mezzo delle dottrine del Leibnitz al problema universale della speculazione moderna. Nella prima parte di questo nostro scritto, riandando le attinenze, che passano tra Hume e Berkeley e Locke, e discoprendo quanto Locke abbia tolto da Cartesio, a malgrado la origine empirica del nostro conoscere, che contrappone ai presupposti della scuola intuitiva, è stato nostro intento di mettere in vista il distacco sempre maggiore dei filosofi inglesi dai dati empirici, fino a che dalla tentata e non riuscita conciliazione della scuola empirica con la scuola intuitiva è emerso, per opera di Hume, il valore subiettivo del nostro conoscere. In questa seconda parte apparirà come Hume abbia fatto sue le conseguenze, che dalla subiettività del conoscere aveva tratto Leibnitz; al qual fine occorre che si dimostri:

1° come la teorica del Leibnitz si contrapponga, per ciò, che riguarda l'attinenza causale, alle dottrine scolastico-aristoteliche del principio di causa;

2° come questa teorica del Leibnitz dovesse condurre alla ipotesi di Hume a quel modo, che Hume stesso accenna nei suoi *Saggi*.

De' due presupposti, che rimanevano a fondamento della filosofia naturalistica, abbiam più volte ricordato che Leibnitz accetta come dato naturale la monade, mentre è sua gloria l'aver riconosciuto di contro a' cartesiani e a Spinoza come fenomeno della monade la estensione. Ad ammettere il presupposto della realtà data immediatamente e non dimostrata Leibnitz era stato indotto dalle questioni, che si agitavano al suo tempo tra cartesiani e gassendisti,

dal punto cioè, a cui al suo tempo era pervenuto il problema proposto da Bruno in riscontro al procedimento della filosofia scolastico-aristotelica. Egli ci narra il suo tergiversare tra gli atomisti e i cartesiani, e confessa che liberatosi dal giogo di Aristotele, era da prima caduto nella dottrina degli atomi, per sodisfare alle condizioni del problema, a cui le menti erano rivolte al suo tempo; e cioè il principio dell' unità. E ci riferisce pure di altri studiosi, che sebbene avessero da prima professato le dottrine di Cartesio, avevan dovuto riconoscere che, per riguardo alla materia da questo filosofo ammessa nella estensione, la costui dottrina non rispondeva agl'intendimenti della nuova speculazione; comecchè la massa della materia, per quanto organizzata, non si può considerare se non come un esercito, o un gregge, o come uno stagno ripieno di pesci, o come un orologio composto di molle e di ruote.

Questa era la condizione della filosofia a quei tempi: ricercare il principio della unità, quando pure fosse mestieri rinunciare a un sistema filosofico, nel quale l'autore si era preso tutte le premure di conciliare con le sue dottrine tutte le tradizioni più venerate. Questa condizione Leibnitz non l'ha posta, l'ha trovata; il dato naturale era ammesso, e la storia c' insegna che a nessun pensatore è stato mai concesso di togliere d'un tratto tutti gli ostacoli, che s' infrapponevano alla soluzione di un problema. Ma le sue lunghe meditazioni lo condussero a determinare con esattezza questo supposto, che egli accettava dalla filosofia naturalistica, e a togliere dalla questione quella incertezza, che era la *indifferenza dei contrari* nel Bruno, e quella dualità, che era ricomparsa in Cartesio e nello Spinoza. E l'aver determinato con esattezza uno dei problemi significa aver preparata la soluzione del problema. Egli invero (*Système Nouveau de la nature et de la Communication des substances,* etc.) s'accorge come fosse impossibile

di trovare i principii d'una vera unità nella materia sola, o in ciò che non è che passivo; poichè non v' ha altro, se non collezione, o ammasso di parti all'infinito. E però concepì di contro agli atomi della materia gli *atomi di sostanza*, vale a dire, le unità reali e assolutamente prive di parti, come le sorgenti delle azioni, e i primi principii assoluti della composizione delle cose, e come gli ultimi elementi dell'analisi delle sostanze. Questi atomi di sostanza gli chiama punti metafisici, costituiti dalle forme, o anime, che sono le vere realtà, le vere unità, senza cui non vi sarebbe moltitudine, e per i quali sono possibili i punti matematici e i punti fisici, o aggregati di sostanze corporee.

Con questa ipotesi Leibnitz sodisfaceva al problema che si era proposto il naturalismo, stabilire il vero principio della unità e derivare da esso la pluralità; questa ipotesi è la linea di separazione tra le due epoche della filosofia moderna, la naturalistica e la critica. La monade Leibnitziana è data al pensiero, non è posta dal pensiero, è il principio della soluzione, non la soluzione del problema, che era sorto nel Risorgimento in opposizione al problema della scolastica; e più che la soluzione del problema speculativo del mondo moderno, è la conclusione, la vera interpretazione del concetto speculativo, a cui i filosofi dell'antichità avevan diretto la loro mente. E che Leibnitz avesse questo concetto, cioè che la sua dottrina della monade fosse la conclusione dell'antica filosofia, a cui il naturalismo era ricorso per liberarsi dall'aristotelismo-scolastico, che nella sua monade si riunisse quanto di buono, come egli si esprime, era contenuto nelle ipotesi de' più grandi materialisti e idealisti, questo si può argomentare da due fatti: 1° dalla premura che pone questo filosofo a ricongiungere alla sua dottrina le sparse opinioni degli antichi investigatori della sapienza; 2° dalla importanza della questione, che Locke e l'empirismo in genere am-

metteva senza difficoltà, cioè come il corpo faccia passare qualche cosa nell'anima. Tra queste due questioni Leibnitz riconosce una grande differenza; e infatti la soluzione che dà alla prima è come il compimento della filosofia antica restaurata dal naturalismo del Risorgimento, la soluzione, che dà alla seconda è la preparazione al problema della filosofia critica. Dopo aver riconosciuto la vera unità, la vera realtà nei punti metafisici, di cui il punto matematico è una modalità e il punto fisico è tale *quo ad nos*, io mi credeva, dice il Leibnitz, di essere già in porto; ma quando mi volsi a meditare sull'unione dell'anima col corpo, io fui come risospinto al largo.

Riguardo al concetto della monade egli argomenta di aver concordato con le opinioni degli antichi filosofi le scoperte dei moderni naturalisti, tra i quali cita il nostro Malpighi, in quanto alla conservazione non solamente dell'anima, ma ancora dell'animale e della sua macchina organica. Dalle scoperte del Malpighi e di altri naturalisti, crede poter desumere che l'animale e ogni altra sostanza organica non ha principio quando a noi pare che abbia principio, ma la sua generazione apparente non è se non uno svolgimento e una specie di accrescimento. Lo stesso concetto reputa dovesse in fondo rinvenirsi nelle dottrine di Democrito, per quanto fosse atomista, e lo ritrae da una citazione di Plinio, nella quale questi con scherzo di cattivo genere si piglia gioco del filosofo. E questa sua dottrina di sostanze semplici, viventi, indistruttibili a lui sembrava conforme da un lato alle idee di Platone, per il quale è noto *objectum sapientiae esse substantias simplices, quae a me Monades appellantur, et semel existentes semper perstant* (*Ep. ad Hauschium*); e dall'altro lato sembrava a lui, che i principii attivi da esso supposti possano concordare con il concetto aristotelico dell'entelechie, concetto, che egli corregge, chiamandole forze primitive, per-

chè non contengono solamente l'atto o il compimento della possibilità, ma ancora un'attività originale. Nè da ultimo rifugge dal riferire alla sua dottrina quel che di buono si contiene nella *falsa e malvagia* dottrina di Epicuro, cioè che l'anima non può cangiare le tendenze del corpo; per poter conchiudere che la sua teorica delle monadi riunisce quanto di buono vi ha ne' più grandi pensatori, tanto materialisti, quanto idealisti.

Riguardo alla questione del conoscere empirico, chè a questo si riferisce quanto riguarda il soggetto della unione dell'anima col corpo, Leibnitz non solo rigetta la dottrina di Locke che i sensi facciano passare nell'anima le qualità dei corpi, ma dà lode a Malebranche e a tutta la scuola cartesiana, la quale negava che basti a spiegare le nostre cognizioni empiriche la presenza dell'anima, perchè appercepisca quanto si passa nel cervello. Ma la dottrina, che Malebranche contrapponeva agli empiristi, parve a Leibnitz che potesse sodisfare i teologi, non i filosofi, facendo intervenire *Deum ex machina*, non solo in quanto fa nascere dei pensieri nell'anima, all'occasione dei movimenti della materia, e muove direttamente i corpi, quando all'anima verrebbe voglia di muoverli, ma in quanto Dio mette in movimento un corpo, all'occasione che un altro corpo si muove. Per evitare questa continua successione di miracoli Leibnitz fu lentamente condotto ad una dottrina, la quale era la legittima conseguenza della subiettività del pensiero; e cioè che all'anima nasca tutto dal proprio fondo per una perfetta spontaneità della sua natura; che i sentimenti interiori, che son nell'anima stessa e non nel cervello, e nè pure nelle parti sottili del corpo, non essendo se non fenomeni, e apparenze vere e come sogni ben regolati, queste percezioni sorgono nell'anima in virtù della sua propria costituzione originale, vale a dire, per la natura rappresentativa, che le è stata data

dalla sua creazione e forma il suo carattere individuale.

Lasciato da parte quanto d'immediato è supposto in questo concetto, non può negarsi che questa spontaneità della conoscenza, questo valore del conoscere prorompente dal fondo dell'anima (e veramente non da altro, se non dal conoscere stesso) era la dottrina più chiara e più sicura, che si potesse desumere, in mezzo al contrasto delle scuole, che si disperdevano in sottili investigazioni o in vaghe affermazioni, dall'aforisma della coscienza moderna: *ego sum substantia cogitans.* E con molta ragione Leibnitz rimproverava i seguaci e gli ammiratori di Cartesio d'attaccarsi a questioni secondarie, perchè sono più facili all'intelligenza di chi non voglia darsi la pena di meditare profondamente e di penetrare al fondo delle cose. Questa è la parte nuova, e che doveva dare avviamento alla ricerca critica, nella dottrina del Leibnitz, questo prorompere delle percezioni dal fondo dell'anima, che in ultimo non è se non un riferirsi delle percezioni le une alle altre. Del significato contenuto in questa dottrina della spontaneità della conoscenza in virtù della natura rappresentativa dell'anima, Leibnitz è profondamente persuaso; sebbene vagheggi direttamente la gloria di avere trovata la compiuta soluzione al problema metafisico, e di avere assicurato l'accordo tra la ragione e la fede. Ma subordinatamente a questo intento, che sta alla cima di ogni sua ricerca, due sono le questioni, che vengono poste in luce nella dottrina di Leibnitz, e tutte e due si riferiscono alla natura del nostro conoscere; l'una si collega al placito cartesiano, ed esclude il supposto della scuola empirica, che gli oggetti esterni passino per mezzo dei nostri sensi nell'anima; l'altra riguarda la spiegazione mistica data da Malebranche del nostro conoscere, e tende a confermare che le idee sono modificazioni dell'anima

nostra e quindi non possono essere qualche cosa fuori di noi, nè l'anima rispetto ad esse può rimanere puramente passiva.

E su questo riguardo la critica, che fa a Malebranche, è di tale acutezza, che gli argomenti da esso addotti, anche dopo il periodo della filosofia critica si possono rivolgere contro ogni maniera di averroismo, come abbiamo accennato a suo luogo, riferendo alcune osservazioni del nostro prof. Fiorentino.

Noi abbiamo accennato come Leibnitz rimanga, per riguardo alla questione della sostanza in Locke, e in generale riguardo all'empirismo, fedele alla dottrina di Cartesio, negando l'azione dei corpi sull'anima e il passaggio nell'anima delle proprietà sensibili per mezzo dei nostri sensi; e in quanto accetta come dato naturale la sostanza rappresentativa, anzi la *vis activa*, rimane ancora congiunto al primo periodo della speculazione moderna, e, come abbiamo osservato, compie e perfeziona il concetto dell'antica filosofia risorta all'epoca del Risorgimento. Il nuovo concetto, da cui doveva rampollare per la filosofia moderna un'epoca nuova, sorse nella mente di Leibnitz dall'esame delle dottrine di Malebranche, dalla necessità a cui per questo esame fu condotto, di rigettare il secondo dei presupposti del naturalismo, il presupposto della estensione come sostanza, spiegando l'attività del pensiero come una serie di modificazioni dell'anima con i fenomeni, che ne resultano. Di contro al principio cartesiano, che è il fondamento e il segno distintivo della moderna speculazione, le altre dottrine del filosofo di Turenna parevano a Leibnitz deboli e mal sicure. Malebranche al contrario si applicava ad una di queste dottrine di poca consistenza, secondo l'opinione di Leibnitz, e credeva di poter dimostrare dal supposto cartesiano che la estensione è la essenza dei corpi: 1° che oltre ai corpi v'ha

l'anima immateriale; 2° che le idee, che l'anima appercepisce, sono realtà eterne. Su queste due questioni, e in modo speciale sulla seconda consiste la differenza tra i cartesiani e Leibnitz; questo è il punto, che separa il naturalismo filosofico dalla filosofia critica.

Leibnitz teneva in somma considerazione la perspicacia di mente del Malebranche, nè credeva si dovesse trascurare l'indole mistica della sua filosofia; ma d'altra parte non poteva nascondere che questo degno uomo s'era appigliato alle dottrine meno apprezzabili di Cartesio. Egli dimostra adunque che posto pure si potesse ammettere che la essenza dei corpi consista nella estensione, non ne verrebbe la prima conseguenza, che ne trae il Malebranche: dunque oltre ai corpi deve esistere l'anima immateriale. Ugualmente se si accettasse il presupposto della sostanza estesa non ne verrebbe l'altra conseguenza del pari dedotta dal Malebranche: dunque, è necessario ammettere a riguardo delle nostre idee le realtà eterne.

Questa confutazione delle dottrine Malebranchiane è un prodigio di analisi, e fu causa di grandi conseguenze per la speculazione.

In primo luogo non accetta la definizione della sostanza accettata dal Malebranche: « ciò che si può concepire solo esistente indipendentemente da ogni altra cosa. » Egli osserva che a rigor di termine soltanto Dio può essere concepito come indipendente da ogni altra cosa. E questa definizione porterebbe alla conclusione di Spinoza, che Dio è la sola sostanza, di cui le creature non sono se non modificazioni. Oltre a questo vi hanno altre cose che si possono pensare indipendentemente da ogni altro oggetto, per esempio la vita; e pure non sono sostanze. S'aggiunga a queste considerazioni che i corpi non esistono indipendenti gli uni dagli altri: ciascuno di essi è un tutto dipendente da altri corpi, di cui è composto, e

che ne sono le parti; non è una vera unità, ma un essere di ragione, o più tosto d'immaginazione, un fenomeno.

In secondo luogo non è ammissibile la consegnenza, che Malebranche trae dal supposto della sostanza estesa, cioè: tutto ciò, che ha delle modificazioni, che non si possono spiegare con la estensione, è distinto dal corpo: l'anima ha delle modificazioni, che non sono punto modificazioni della estensione, dunque, ecc. A questo ragionamento del Malebranche Leibnitz osserva, che per il concetto che i cartesiani, hanno della estensione, come congiunta alla mobilità, un seguace di Epicuro potrebbe rispondere: è verissimo che i pensieri non si possono misurare a braccia, come lo spazio e ciò, che riempie lo spazio; ma questo accade perchè noi non abbiamo una sufficiente notizia dei corpuscoli, che formano il pensiero e i movimenti a ciò necessari. Se noi conoscessimo questi corpuscoli, vedremmo allora che i pensieri sono misurabili, e che sono l'effetto di sottili meccanismi. Su per giù questo accade anche riguardo ai colori, che non sembrerebbe che consistessero in qualche cosa di misurabile; e pure, se è vero che la ragione di queste qualità degli oggetti resta in certe configurazioni e certi movimenti, come per esempio la bianchezza della schiuma proviene da bollicelle terse come specchi, si ridurrebbero queste qualità a qualche cosa di misurabile, di materiale, di meccanico. E a queste obiezioni degli epicurei non si può, secondo la mente di Leibnitz, addurre nessuna risposta, se non in quanto non venga escluso come causa del movimento il supposto di una sostanza estesa, invece di una sostanza semplice.

In terzo luogo qualsiasi argomento, che i cartesiani possano escogitare circa al supposto della sostanza estesa, quello soltanto, che rimane della dottrina cartesiana, ammessa qualsivoglia intervenziona miracolosa di Dio nelle

operazioni della materia, è questo; che le modificazioni che si compiono nell'anima nostra, in quanto sono nell'anima nostra non possono essere le modificazioni di Dio. E però quello, che emerge chiaramente dal principio fondamentale di Cartesio è che non possiamo avere la certezza se non delle sostanze semplici e delle loro modificazioni, di cui il fenomeno della estensione non è se non un resultato. Nè contro questa conclusione può aver valore la dottrina sostenuta da Malebranche, che le idee, che noi contempliamo, hanno una esistenza eterna e necessaria.

L'argomento addotto da Malebranche per attribuire alle idee una esistenza eterna e necessaria è del seguente tenore. Quando abbiamo l'idea dello spazio abbiamo la idea dell'infinito, ma l'idea dell'infinito è infinita, e una cosa infinita non potrebbe essere la modificazione dell'anima nostra, che è finita; dunque vi hanno delle idee, che noi vediamo, e pure non sono modificazioni dell'anima nostra. In conclusione l'idea, che abbiamo della estensione, è infinita, ma non è infinito il pensiero, che ne abbiamo, e che è una modificazione dell'anima nostra.

Qui c'è adunque un pensiero finito, in quanto è modificazione dell'anima nostra, e un'idea, che sorpassa il nostro pensiero, e come tale è infinita ed esiste in Dio. Ma se questa idea sorpassa il nostro pensiero, come abbiamo modo di appercepirla? e se è fuori del nostro pensiero, come possiamo provare che ci debba essere, perchè possiamo avere un pensiero finito? Il Leibnitz non nega che partecipiamo all'assoluto, ma dubita che noi abbiamo l'idea d'un tutto infinito, o d'un infinito composto di parti; poichè un composto non potrebbe essere un assoluto. È vero che gli oggetti che percepiamo, non hanno un confine; per lo che noi possiamo concludere che non v'ha un ultimo tutto finito; ma dire che noi non troviamo

un ultimo tutto finito non significa che noi vediamo un tutto infinito. Così, per esempio, non v'ha una linea retta infinita, ma ogni linea retta può essere sempre prolungata o oltrepassata da una più grande. Per tal guisa l'esempio dello spazio addotto dal Malebranche non prova che noi abbiamo bisogno della presenza di certe idee sussistenti, e differenti dalle modificazioni passeggiere del nostro pensiero, poichè i pensieri, che sono in noi, sono sufficienti.

Noi vediamo le cose in noi; cioè solo le percezioni, che sono modificazioni dell'anima nostra; questa è la conclusione che Leibnitz trae dall'esame delle dottrine di Malebranche, e a questa conclusione dipoi Hume si arresta. Per altro Leibnitz da questa conclusione trae argomento a spaziare in quelle ipotesi, delle quali si dilettano, come diceva Hume, gli amatori delle speculazioni astratte. Hume non oltrepassando il valore della percezione, ed anzi non sottoponendola all'analisi, come poi doveva fare Kant, si contenta di osservare che solo la percezione, solo l'esame delle percezioni può porgere fondamento alle spiegazioni e alle analogie delle quali si dilettano gli amatori delle scienze astratte.

Giovi intanto l'avere qui stabilito quali conseguenze abbia dedotto Leibnitz dall'esame delle dottrine cartesiane nelle opere dei seguaci, se non i più fedeli, certo i più zelanti del grande pensatore. E queste conseguenze sono: 1° che le nostre appercezioni non sono se non modificazioni o stati dell'anima nostra; 2° che a fine abbian luogo queste passeggiere modificazioni dell'anima nostra, non è necessario supporre la presenza di certe idee sussistenti e differenti dalle modificazioni dell'anima nostra; ma ciò, che noi chiamiamo conoscenza infinita non è se non una successione non interrotta e che non ha limiti di quelle nostre modificazioni, nelle quali consiste il nostro pensiero.

XI. Che Leibnitz abbia tratto queste conseguenze dalle

dottrine di Cartesio nell'esame delle opere di Malebranche apparirà chiaro a chiunque legga il dialogo intitolato: *Examen des Principes du R. P. Malebranche.* Se poi abbia rivolto il suo esame a queste conseguenze e le abbia nudamente accettate quale fondamento del suo sistema filosofico, questa è un'altra questione, che non invalida punto la profondità e l'esattezza delle obiezioni da lui fatte al Malebranche. Noi sappiamo che egli ammetteva il dato naturale della sostanza, e a questa presupposta sostanza ascriveva un'attività che si manifesta in una non interrotta successione di rappresentazioni. Questo suo concetto era come il compimento e la conclusione di un'epoca della filosofia destinata a sparire. Ma oltre a questo, in quanto restringeva la considerazione alle percezioni, come nostri modi essere, distingueva la percezione stessa e la sua possibilità, e da questa distinzione risaliva a un ordine di verità eterne (in opposizione alle realtà esistenti eternamente e necessariamente del Malebranche), di possibili, dei quali tutta la realtà deve essere fondata in qualche cosa di attuale, cioè in Dio. Ora in questo esame della percezione, come fatto interno, o meglio, come stato passeggiero del nostro pensiero, in questa parte, che è il fondamento mostrato da Leibnitz alla nuova speculazione, sono da notarsi due cose, che non isfuggirono alla mente acutissima di Hume.

In primo luogo si può dimandare quanto sia ammissibile la distinzione tra le nostre appercezioni e la possibilità di esse, e se questa possibilità debba avere un fondamento all'infuori delle appercezioni stesse. Per rispondere a questa dimanda convien ricordarsi che per Leibnitz le nostre cognizioni involgono una pluralità di note, e che egli rigetta il noto principio cartesiano: *quicquid clare et distincte de re aliqua percipio, id est verum seu de ea enuntiabile.* E lo rigetta perchè: *saepe clara et distincta videntur homi-*

nibus temere judicantibus, quae obscura et confusa sunt. Da questo si rileva che in Leibnitz ha luogo la distinzione tra l'appercezione e la sua possibilità, perchè altro è la cognizione, altro sono le note, dal cui complesso è formata la cognizione. Quella è opera di un giudizio, e perchè sia vera dev'essere possibile il giudizio, vale a dire dev'essere esaminata a parte ciascuna nota e messa a confronto con ciascuna delle altre, il cui complesso forma la cognizione, per accertarsi se la unione delle une con le altre sia possibile. Ma Leibnitz parla ancora della cognizione di nozioni indefinibili: *datur tamen et cognitio distincta notionis indefinibilis, quando ea est* primitiva, *sive nota sui ipsius, hoc est cum est irresolubilis, ac non nisi per se intelligitur, atque adeo caret requisitis.* Ora è riguardo a questa specie di cognizioni che si può dimandare se in esse la distinzione tra l'appercezione e la sua possibilità sia ammissibile, e se questa possibilità debba avere un fondamento all'infuori delle percezioni stesse. Leibnitz medesimo afferma che la cognizione primitiva *est nota sui ipsius, ac non nisi per se intelligitur;* e lo stesso si può dire delle dimostrazioni algebriche e aritmetiche, nelle quali l'analisi si protrae fino alle notizie primitive, o ai segni simbolici, che tengono il luogo delle idee che ho già in mente. Ora, si domanda: in questa specie di cognizioni può aver luogo la distinzione tra l'appercezione e la possibilità di essa, in modo che da questa possibilità io possa risalire a qualche cosa di attuale, cioè a Dio?

Hume parla di queste note primitive, che egli chiama idee semplici per distinguerle dalle idee complesse; e riguardo a queste idee semplici, nega possa aver luogo la distinzione tra la percezione e la sua possibilità. Già questa sua opinione è confortata dalle espressioni, qui sopra riferite, del Leibnitz, che la cognizione primitiva *est nota sui ipsius, ac non nisi per se intelligitur.* E

quando esso Hume stabilisce il principio: tutto ciò che è concepito chiaramente può esistere, egli non fa se non valersi, sempre riguardo alle cognizioni primitive, o idee semplici, dell'argomento di Leibnitz, contenuto nelle citate parole. Poichè egli dice: tutte le nostre idee semplici si pensano come esistenti, e con ciò vuol dire quello stesso, che osservava Leibnitz, nell'esame della dottrina del Malebranche, che ogni idea, che è in me, che è uno stato passeggiero del pensiero, contiene la possibilità. Ora, aggiungeva Hume: o queste idee si pensano esistenti per sè; cioè con l'atto, col quale le si pensano, si pensa anche la loro possibilità o esistenza; ovvero le si pensano per qualche cos'altro, per qualche altro atto del pensiero, per qualche altro stato passeggiero del pensiero. E in quest'ultima ipotesi converrebbe ammettere che a tutte le nostre idee va congiunto un qualche cos'altro, in virtù di che si pensa la loro esistenza o possibilità. Ora questo è quello, che non si può ammettere, per la contradizione che nol consente. E invero, se la possibilità fosse qualche cosa di aggiunto, o per lo meno di distinguibile dalla nostra percezione, dovrebbe essere differente da questa nostra percezione, da questa idea, da questo stato passeggiero del pensiero. Ma la differenza negli elementi delle nostre cognizioni non si può determinare se non per la discernibilità di questi elementi, tra i quali si vuole stabilire la distinzione. Però tutto ciò, che è discernibile, è separabile, almeno con la immaginazione; vale a dire questi termini, tra i quali si vuole stabilire la distinzione, si possono pensare isolatamente. Ma se si potesse pensare isolatamente la possibilità, cioè senza la idea, e isolatamente la idea, cioè senza la possibilità; se si potesse mettere da un lato la possibilità, o la esistenza delle idee, e dall'altro le nostre appercezioni, non sarebbe più vero che tutte le idee semplici si pensano come esistenti; e,

per riguardo a Leibnitz, non sarebbe più vero che in tutte le nostre idee, che sono modificazioni dell'anima nostra, stati passeggieri del pensiero, si veda la possibilità. Ciò che dice Leibnitz di alcune idee, delle quali con l'analisi ci accorgiamo che involgono contradizione, riguarda le idee complesse, le quali talvolta, giudicando a caso, ci sembrano chiare e distinte, mentre sono oscure e confuse (*saepe clara et distincta videntur hominibus temere judicantibus, quae obscura et confusa sunt*). Ma esso stesso riconosce che la cognizione primitiva *est nota sui ipsius, ac non nisi per se intelligitur.*

Quando adunque, nell'esame della filosofia del Malebranche, Aristo fa questa osservazione: *Ce n'est pas moi-même que je vois en voyant l'espace, les figures; je vois donc quelque chose hors de moi;* e a questa osservazione Leibnitz risponde: *Pourquoi ne verrais-je pas ces choses en moi? Il est vrai che je vois, leur essence ac possibilité, lors même que je ne m'aperçois point de leur existence; et que ces possibilités, lors même que nous ne les voyons point, subsistent toujours comme des vérités éternellès, des possibles, dont toute la réalité doit pourtant être fondée dans quelque chose d'actuel, c'est-à-dire, en Dieu:* in questa risposta è evidente che giace un equivoco: si confondono cioè le idee complesse con le idee semplici. Leibnitz ammette che l'errore nelle nostre idee complesse abbia luogo, perchè riuniamo in un nostro giudizio, o raggruppamento di note, idee semplci, che non hanno legame necessario e visibile, e nè pure compatibilità le une con le altre; e questo è verissimo. Accetta anche implicitamente la dottrina di Locke, che noi non conosciamo nè il legame visibile e necessario, nè la incompatibità delle idee semplici le une con le altre; e per questo, lo abbiamo già notato, ammette che il più delle volte nei nostri giudizi sulle attinenze o incompa-

tibità delle nozioni, che entrano in una cognizione, ce ne rimettiamo alla esperienza; accettiamo cioè il legame, in cui ci appariscono nella esperienza le modificazioni dell'anima nostra e i fenomeni, come il segno della loro realtà. Ma per riguardo alle idee semplici egli stesso afferma che *ratio primitiva est nota sui ipsius, ac non nisi per se intelligitur.*

È adunque per riguardo alle idee complesse, e non per riguardo alle idee semplici, che talvolta la cognizione, che abbiamo di una cosa, è distinta dalla sua possibilità. O, per parlare più chiaramente, i nostri giudizi sono talvolta falsi, e quindi non è possibile la idea, che noi ci formiamo di una cosa, perchè abbiamo riunito in un giudizio idee semplici non compatibili le une con le altre. La distinzione adunque tra le nostre appercezioni e la loro possibilità non è da ricercarsi propriamente nell'appercezione in sè stessa, nella nozione primitiva, *quae est nota suis ipsius, ac non nisi per se intelligitur;* ma si vuol ricercare nei giudizi, nei quali attribuiamo ad un soggetto un predicato, che può, o non può competergli. E però la prima inavvertezza del Leibnitz consiste nell'avere esteso al tutto, ciò, che è proprio della parte, nell'avere cioè attribuito anche alle idee semplici, le quali esso chiama intuitive, e nelle quali dichiara che non può cadere errore, quello, che può attribuirsi a certe operazioni della ragione, nelle quali si pigliano per chiare e distinte idee, che invece sono oscure e confuse. Ed è a cagione di questa inavvertenza che egli afferma in modo universale che nelle idee vediamo la possibilità, e la distingue dalle modificazioni dell'anima nostra, o stati passeggieri del pensiero; mentre avrebbe dovuto dire che i nostri giudizi sono veri, quando siamo certi, che c'è compatibilità tra le singole nozioni, che formano le nostre cognizioni complesse.

Avendo poi riconosciuto Leibnitz che alcune delle nostre idee sono nozioni primitive e però irriducibili, ed altre nostre idee sono complessi di nozioni, ed avendo anche riconosciuto che la difficoltà di spiegare il nostro conoscere, e di assicurarci della verità delle nostre idee consiste non nelle nozioni primitive, le quali son note non per altro, se non per sè stesse, sì bene nelle cognizioni complesse, per questa ragione avrebbe dovuto ravvisare che intorno al valore del conoscere vi hanno due questioni. E il non aver ravvisato che a proposito del valore delle nostre cognizioni vi hanno due questioni da farsi, è stata la seconda inavvertenza del Leibnitz. La prima di tali questioni è la seguente: può distinguersi la possibilità dall'idea, in modo che la possibilità possa aver fondamento in altro che non sia l'idea? A questa dimanda, che dipoi ha fatto in effetto Hume, ha risposto implicitamente lo stesso Leibnitz ed ha risposto come dipoi doveva rispondere Hume, riponendo cioè il fondamento della possibilità nell'idea stessa allorchè a riguardo della nozione primitiva ha scritto: *est nota sui ipsius, ac non nisi per se intelligitur.* La seconda questione doveva essere la seguente: poichè nella maggior parte delle cognizioni ci atteniamo alla esperienza nell'affermare o nel negare la compatibilità di alcune idee nelle nostre cognizioni complesse; poichè il legame, che unisce le modificazioni dell'anima nostra coi loro fenomeni è l'unico segno per distinguere dai sogni la realtà delle nostre modificazioni con i loro fenomeni, si dimanda come sia possibile questo legame, in qual modo si possa affermare o negare la compatibilità delle idee semplici nelle nostre idee complesse. Questa è la seconda dimanda che si fa Hume a riguardo del nesso causale, questa è la questione che dette origine alla *Critica della Ragione Pura.*

Leibnitz al contrario avendo osservato che molti no-

stri giudizi sono erronei, perchè prima di profferirli non abbiamo analizzato le idee, delle quali sono composti, per conoscere se queste idee sono compatibili le une con le altre; o, com'egli dice, perchè spesso agli uomini, che giudicano a caso, sembrano chiare e distinte alcune idee, che sono oscure e confuse; non avvertì la massima importanza di altre due osservazioni, che aveva fatto, e dalle quali è stata determinata l'epoca critica del pensiero speculativo. E queste due osservazioni sono; la prima che le nozioni primitive sono note di per sè, nè hanno bisogno di altro esame per essere ammesse e riconosciute; la seconda che per la maggior parte delle cognizioni siamo contenti di quanto ci manifesta la esperienza, nè abbiamo altro segno per distinguerle dalle chimere e dai sogni, se non il legame, in cui ci appariscono nella esperienza. Or queste due osservazioni portavano alla conseguenza, che Hume per il primo, e dipoi Kant fecero principale soggetto delle loro meditazioni: 1° che rispetto alle nozioni primitive non si può far questione della loro possibilità; 2° che soltanto rispetto alle idee complesse si poteva e si doveva far questione in qual modo noi possiamo essere certi della loro verità. E poichè riguardo a queste idee complesse Leibnitz stesso riconosceva che il legame, in cui ci vengono mostrate nella esperienza, è il solo segno che distingua dai sogni e dalle chimere la realtà delle modificazioni dell'anima nostra con i loro fenomeni, la questione fondamentale, che il primo periodo della speculazione nella epoca moderna rimandava alla filosofia critica, era quella che Hume formulava con le espressioni: come si spiega l'attinenza causale? la questione, che Kant significava con la sua domanda: com'è possibile la esperienza?

XII. Leibnitz era congiunto ancora con la filosofia del periodo naturalistico, e però l'oggetto proprio e di-

retto delle sue ricerche non poteva essere nè quello proposto da Locke, e molto meno quello proposto da Hume, ma quale poteva sorgere dalle molteplici e varie ricerche, nelle quali si era affaticata tutta l'epoca del Rinascimento: qual'è la cognizione, che abbiamo della natura? In questa dimanda, nella quale si può esprimere il problema speculativo, secondo lo aveva concepito il Leibnitz, sono comprese le due questioni, l'esame delle quali costituisce l'oggetto della ricerca speculativa nei due periodi, nei quali si distingue la filosofia moderna. La prima questione è il presupposto, che la natura sia conoscibile, e che la conoscenza della natura ci porti alla conoscenza di Dio; è ancora il problema proposto da Bruno: ***natura est Deus in rebus***. La seconda questione comprende la ricerca critica: come sia possibile la conoscenza.

Ora di contro a questa posizione del problema speculativo, quale apparisce in Leibnitz, noi abbiamo già notato che c'era una seconda osservazione da fare, per riguardo alle profonde considerazioni suggerite a Leibnitz dall'esame della filosofia del Malebranche, osservazione, che è stata fatta da Hume. E questa seconda osservazione è la seguente. Leibnitz ha distinto l'appercezione dalla sua possibilità, perchè ha confuso le cognizioni complesse con le nozioni primitive. Di queste ha detto che non hanno bisogno d'altro per esser conosciute, se non di se stesse: delle cognizioni complesse ha osservato che o si riducono alle nozioni semplici, da cui sono composte, o sono accettate perchè le abbiamo apprese dalla esperienza. Se adunque tutte le cognizioni vengono da noi accettate, o perchè sono nozioni primitive, e a quelle si possono ridurre, o perchè sono mostrate dalla esperienza, la questione, che si dovrà fare, non sarà quella stabilita da Leibnitz: se v'abbia un fondamento alle nostre appercezioni fuori delle appercezioni stesse. Per una parte di queste cogni-

zioni, per riguardo cioè alle nozioni semplici la questione è più presto risoluta, che posta: ***notio primitiva est nota sui ipsius, ac non nisi per se intelligitur.*** Per la seconda parte di queste cognizioni risponde Hume nel *Saggio: Soluzione scettica dei dubbi, etc.* Ammettiamo pure, egli dice, che v'abbia una perfetta corrispondenza, un'armonia prestabilita tra il corso della natura e la successione delle nostre cognizioni: poichè le potenze e le forze, che variano il corso della natura, ci sono interamente ignote, noi non abbiamo se non nel nostro pensiero e nelle nostre concezioni il fondamento a stabilire e a riconoscere questa corrispondenza. Inoltre le attinenze, che stabiliamo tra le nostre percezióni, e che costituiscono la nostra esperienza, sono eccitate in noi da un oggetto presente, che risveglia altri oggetti, che vanno con quello connessi. Or se noi fossimo ristretti nell'angusta sfera dei sensi e della memoria, non potremmo mai essere in condizione di aggiustare i mezzi ai fini, di fare il bene e di evitare il male; è adunque necessario supporre che in noi ci sia la facoltà di passare dall'ogetto immediato della percezione agli oggetti, che con quella vanno congiunti nell'attinenza di causa e di effetto, che gli oggetti presenti risveglino per una costante disposizione dell'animo le idee, che a quelli sono congiunte. E posto che nella corrispondenza del corso della natura con le nostre cognizioni il fondamento a riconoscere questa corrispondenza risiede nelle nostre cognizioni, posto che sia necessario ascrivere ad una disposizione dell'animo il passaggio da un oggetto presente ad altri oggetti, che con quello hanno connessione, non solo si dovrà dire quanto già afferma il Leibnitz che le nozioni primitive non hanno fondamento, se non in se stesse; ma si dovrà aggiungere che anche il fondamento alla verità delle cognizioni complesse non giace in possibi-

lità, che si possano ritrovare fuori dell'ordine delle percezioni.

E però mentre Leibnitz non può negarsi sia caduto in un equivoco nel presupporre in modo universale che le nostre appercezioni sono distinte dalle loro possibilità, così non ha ragione nè pure di affermare *que ces possibilités, lors même que nous ne le voyons point, subsistent toujours comme des vérités éternelles, des possibles dont toute la réalité doit pourtant être fondée dans quelque chose d'actuel, c'est-à-dire, en Dieu.* Poichè a quel modo che la nozione primitiva *est nota sui ipsius,* e si conosce per se stessa, così le attinenze tra le percezioni sono determinate da una disposizione dell'animo, che al presentarsi dei particolari oggetti, o delle singole percezioni richiama altri oggetti, che a quei primi vanno congiunti; e senza questa disposizione dell'animo le operazioni dell'intelligenza sarebbero racchiuse nella limitata sfera delle impressioni sensibili e della memoria.

Quindi se può accettarsi che nell'ordine reale della natura v'abbia una corrispondenza con quanto passa nell'animo nostro, ciò, di cui noi abbiamo la certezza, è quello, che passa nell'animo nostro; e su questo soltanto si può fondare la ipotesi che all'infuori delle nostre percezioni, e del nesso, in cui queste si mostrano a noi congiunte, o si conosce che debbano essere congiunte, v'abbia un ordine di possibilità di queste attinenze. Leibnitz al contrario, perchè partiva dal presupposto naturalistico della sostanza semplice, suppose l'ordine delle realtà, come fondamento all'ordine delle attinenze tra le nostre idee; per quanto egli stesso affermasse non esser concesso alla nostra mente risalire *ad prima possibilia.* Quindi nella sua dottrina v'ha conflitto tra il presupposto naturalistico e la ricerca critica sul valore delle nostre cognizioni. Poichè mentre espressamente riconosce che la nozione

primitiva è nota per sè, e che il legame, onde vanno congiunte le modificazioni dell' anima nostra con i loro fenomeni, è il solo segno, che distingua la realtà di queste modificazioni e dei loro fenomeni dai sogni, sfugge alla conseguenza, che dirittamente procede da queste premesse; e cioè che pensare le nozioni è lo stesso che pensare la loro possibilità, e che della verità delle idee complesse siamo fatti sicuri per il legame, in cui ci appariscono. In quella vece afferma in modo universale che ogni idea va distinta dalla sua possibilità; mentre questo si sarebbe potuto osservare soltanto, e in via di semplice congettura, delle idee complesse per indagare la ragione del loro collegamento. E perchè aveva posto di contro alle nozioni primitive e ai collegamenti delle nostre nozioni la possibilità di quelle e di questi, senza che a ciò fosse autorizzato dall' analisi dei dati percettivi, ritiene per fondamento a tutte le nostre cognizioni ciò che si potrebbe ammettere, e in semplice via di congettura, come correlativo ad una parte di esse; e da queste possibilità risale ad una realtà in atto, che concepisce come la sede delle verità eterne.

Or qui nel sistema del Leibnitz, per riguardo alla realtà in atto, in cui sussistono le possibilità, come verità eterne, apparisce il conflitto irreconciliabile de' due periodi della moderna speculazione, il periodo naturalistico, ed il periodo critico; avendosi da un lato il valore delle idee, sia delle nozioni semplici, che sono vere per se stesse, sia delle nozioni complesse, delle quali la realtà che è la loro verità, ci apparisce per il legame, onde sono congiunte; e supponendosi dall'altro lato una realtà in atto, come sede delle verità eterne. In questo punto della sua speculazione Leibnitz unisce e collega alle sue scoperte intorno al valore delle cognizioni il presupposto del naturalismo dogmatico. Si tratta del valore della co-

gnizione, nella quale, parlando rigorosamente, non c' è distinzione tra le modificazioni dell'anima nostra, o stati passeggieri del pensiero, e la loro possibilità: e dico che rigorosamente parlando questa distinzione non c' è, perchè lo abbiamo più volte osservato, di una specie di cognizioni, le nozioni primitive, Leibnitz stesso afferma che si conoscono di per sè, e di un'altra specie di queste cognizioni, le cognizioni complesse, Leibnitz afferma che il nesso ci apparisce nell'esperienza. Ogni altra affermazione, che oltrepassi il valore delle nozioni semplici e il legame, onde sono congiunte le cognizioni complesse, è una congettura, che può essere più o meno bene fondata. Ma Leibnitz stesso ne' suoi scritti si richiama sovente alla memoria del 1684, stampata negli *Atti di Lipsia*; e in questa dichiara che non crede si possano protrarre le analisi delle nostre cognizioni fino alla fine, cioè *ad prima possibilia, ac notiones irresolubiles, sive (quod eodem redit) ipsa absoluta attributa dei, nempe causas primas, atque ultimam rerum notionem.* E però dall'esame, che abbiamo fatto della nozione primitiva, e da quanto Leibnitz riconosce e confessa delle cognizioni complesse (riguardo alle quali *plerumque contenti sumus, notionum quarumdam realitatem experientia didicisse*), chiaro apparisce quale debole fondamento possa avere la congettura, che alle idee corrisponda la loro possibilità. Ed è sulla ipotesi di queste possibilità corrispondenti agli stati passeggieri del pensiero che si fonda la necessità di una realtà in atto; e per questa medesima ipotesi si ricongiunge la parte critica con la parte naturalistica nel sistema del Leibnitz.

Pure al grande filosofo non apparve la debolezza del fondamento, sul quale egli appoggiava tutto il suo sistema, perchè la dottrina sul valore della cognizione fu per lui una conseguenza, a cui era stato tratto dall'esame del

presupposto naturalistico della sostanza. E lungi dal prendere a fondamento del suo sistema la ricerca critica, a quel modo, che dopo di lui Hume e Kant partivano dall'esame della percezione, egli invece parte dalla riforma del dato naturalistico della sostanza, fa oggetto principale de' suoi studi e della sua gloria questa riforma; e la ricerca critica sul valore della cognizione viene ad essere una conseguenza, non il fondamento del suo sistema.

Questi si possono dire i passi, che Leibnitz percorre nell'ordinamento del suo sistema metafisico: 1° egli accetta dai filosofi suoi predecessori il presupposto naturalistico della sostanza; 2° volge tutta la potenza della sua mente a riformare il concetto della sostanza; in modo che le varie e opposte dottrine dell'antica filosofia ravvivate all'epoca del Risorgimento concorrano mirabilmente a giustificare la sua nuova dottrina; 3° scioglie il problema propostosi dalla filosofia moderna di unire i contrari, facendo della estensione un fenomeno della monade; ma scioglie il problema soltanto in parte, perchè accetta come dato naturale la monade; 4° accetta da Cartesio la dottrina che i concetti sono modificazioni passeggiere del pensiero; e quindi non sono gli attributi, che danno la idea della sostanza, ma negli attributi c' è l'idea di sostanza; 5° noi pensiamo prima i concreti, e poi gli astratti; e questa conoscenza, che abbiamo dei concreti, è ciò che sappiamo della sostanza; 6° da ciò proviene, che la questione della sostanza è mal posta da Locke, perchè il nostro conoscere è conoscere la sostanza; 7° le qualità primarie di Locke alle quali questo filosofo cerca un *substratum* e dice questo *substratum* non può ritrovarsi, sono idee astratte; ed è contradizione in questo filosofo cercare alle qualità primarie un *substratum;* mentre con l'averle concepite astrattamente si è rifiutato ad esse esplicitamente quel *substratum,* che poi si dice di non poter trovare;

8° essendo i nostri concetti modificazioni dell'anima nostra o sono noti per sè, se sono nozioni semplici; o se sono nozioni complesse, sono riconosciuti reali, e son distinti dai sogni in virtù del legame, in cui a noi si manifestano.

Questo è il procedimento, che Leibnitz tiene nell'ordinamento del suo sistema; nel quale il pu nto di partenza, la questione capitale, è la riforma del concetto della sostanza, e l'intento, che si propone, e in parte consegue, è la soluzione del problema proposto nettamente dal Bruno, e contenuto nelle dottrine di tutti i filosofi dell' epoca moderna. Ma, come abbiamo già osservato, il punto di partenza è un presupposto: non si domanda già se e come la natura sia conoscibile, ma si fa quest'altra questione: data la natura, in qual modo diventi conoscibile secondo la dottrina del Leibnitz, che è la correzione e la emendazione di tutte le opinioni filosofiche precedenti. Ora fra queste due questioni immensa è la differenza, è tale e tanta, che di per sè basta a distinguere i due periodi della filosofia moderna, il periodo naturalistico e il periodo critico; nella prima questione siamo ancora al concetto del Bruno: *natura est deus in rebus*; nella seconda si tratta di esaminare se e come l'essere sia contenuto nel pensiero, quale e quanta sia la estensione della cognizione, quale e quanto ne sia il valore. Pure, malgrado che Leibnitz prenda a punto di partenza un presupposto, il dato naturale della sostanza, secondo la emendazione del concetto, che egli ne ha fatta, la natura del problema, che egli si propone, e il modo, in cui in parte perviene a risolverlo, lo conduce insensibilmente alla questione critica sul valore del pensiero. Abbiamo già notato che Leibnitz contiene nella sua dottrina i due ordini di procedimento speculativo; perchè mentre corregge e perfeziona la filosofia naturalistica, vien condotto a togliere

quelle contradizioni, che egli discopre ne' suoi predecessori. La prima di queste contradizioni, la più appariscente era la estensione, il mondo corporeo, la materia, come presupposto correlativo alla posizione immediata del pensiero; e nell'eliminare questa dualità, nel sottoporre il primo dei presupposti all'altro termine, il pensiero, che, ammesso com' è immediatamente, rimane ancora in Leibnitz un presupposto, è ancora un dato naturale, sorge quell' analisi delle nostre cognizioni, che doveva avere il suo compimento in Kant. Da questo si scorge che la ricerca critica sul valore del pensiero è in Leibnitz la conseguenza della sua dottrina dalla sostanza; non è il principale oggetto delle sue meditazioni. E però, malgrado abbia riconosciuto i nostri concetti come stati passeggieri dell' anima nostra, malgrado abbia affermato che il legame, onde sono congiunte le modificazioni dell' anima nostra con i loro fenomeni, è il solo mezzo, che possediamo, per distinguere la realtà fenomenica dai sogni e dalle fantasie, Leibnitz non trae da queste osservazioni le conseguenze, che dalle medesime osservazioni doveva dipoi trarre Hume; e cioè, 1° che per rispetto alle nozioni semplici la idea e la sua possibilità sono la stessa cosa; 2° che per rispetto alle idee complesse il fondamento alla loro unione è riposto in una disposizione dell'animo. Il principio, da cui deriva, e la base, su cui riposa la dottrina del Leibnitz, è il concetto della sostanza; in quella vece il punto di partenza alle sottili indagini di Hume è la percezione. Questi non ha altro oggetto all'esame delle cognizioni, se non le cognizioni stesse; Leibnitz al contrario concepisce le nostre cognizioni nella loro relazione di produzioni della sostanza semplice; e principale oggetto, anzi l'oggetto vero delle sue meditazioni è la considerazione della natura di queste sostanze semplici. Perciò la distinzione delle nozioni dalle loro possibilità è in

Leibnitz un presupposto, come in esso è un presupposto la monade; in Leibnitz la spiegazione della cognizione non proviene dall'analisi della cognizione stessa, ma dipende dalla natura della monade. E quando nell' esame dei principii del Malebranche come conclusione delle osservazioni sulla dottrina del celebre prete dell' oratorio si aggiunge: *Il est vrai que je vois leur essence ou possibilité, lors même que je ne m'aperçois point de leur existence; et que ces possibilités, lors même que nous ne les voyons point, subsistent toujours comme des vérités éternelles, des possibles dont toute la réalité doit pourtant être fondée dans quelque chose d'actuel, c'est-à-dire, en Dieu*; questa conclusione non è una conseguenza dell'esame fatto precedentemente sul valore e la natura della cognizione; è un semplice presupposto fondato sopra la dottrina intorno alla natura delle monadi.

Resta adunque stabilito che nella dottrina del Leibnitz altro è il valore della cognizione accettato in sè e prescindendo dalla relazione, che può avere con una determinata costruzione metáfisica; e sotto questa considerazione le nozioni primitive sono per sè note, e le nozioni complesse prendono il loro valore dal legame, onde sono congiunte: altro è l'esame della cognizione considerata sotto l'aspetto di produzione della sostanza semplice; e sotto questa considerazione tutto il significato lo prende dal presupposto, dal dato naturale, del quale esse cognizioni sono produzione. Vuolsi notare inoltre che quando Leibnitz è pervenuto nell'esame delle dottrine di alcuni cartesiani a riconoscere la cognizione, quale una modificazione dell'anima nostra, e che quindi le cognizioni, e come nozioni semplici, e come idee complesse, sono stati passeggieri del pensiero, soltanto in vista della sua dottrina della monade e della conseguente teorica dell'armonia prestabilita è indotto a distinguere la idea dalla sua possibilità.

Egli non era compreso della necessità d'iniziare l'analisi critica del pensiero, e che solo da quest'analisi poteva scaturire la prova del pensiero; ma congiunto com'era al naturalismo riteneva che il valore del pensiero fosse subordinato al dato naturale della sostanza semplice. Malgrado però che Leibnitz ponesse a principio delle sue dottrine il dato naturale, la importanza e il pregio, che nel suo sistema acquista l'analisi critica del pensiero, è sufficiente a distaccare in modo reciso e definitivo il procedimento della moderna speculazione dal procedimento della filosofia scolastica-aristotelica. Anzi si vuole aggiungere che nella stessa dottrina del Leibnitz il valore delle cognizioni rimaneva indipendente e non subordinato al dato naturale della sostanza semplice; laonde a' filosofi, che vennero dopo, non restava altro per iniziare l'analisi critica del pensiero e trarre dall'esame della percezione tutto il valore del pensiero, se non di metter da parte il presupposto naturalistico rimasto in Leibnitz e considerare l'armonia prestabilita non come il fondamento, ma come una possibile conseguenza della spiegazione della cognizione.

Diciamo in primo luogo che il procedimento della speculazione moderna si distacca per opera del Leibnitz dall'indirizzo scolastico-aristotelico perchè il criterio della verità, riguardo alle cognizioni empiriche, è riposto nel legame onde le modificazioni dell'animo nostro, o gli stati passeggieri del pensiero con i loro fenomeni sono congiunti gli uni con gli altri. Le rappresentazioni, i fatti percepiti non gli possiamo concepire se non nella relazione degli uni con gli altri, nella dipendenza degli uni dagli altri; nè v'ha altra prova della loro verità se non questa connessione di relazione degli uni cogli altri, e di dipendenza degli uni dagli altri. Se non che appunto perchè Leibnitz è ancora congiunto al naturalismo filosofico,

e prende a punto di partenza la monade, a quel modo che suppone la cognizione una produzione dell'anima nostra, così non si accorge che il pensiero ha valore per sè, che le nozioni primitive e complesse non hanno bisogno d'altra prova, se non di quella, che si può trarre dall'analisi della loro formazione. Per questa congiunzione del Leibnitz al naturalismo troviamo sempre nelle sue dottrine accanto alla ricerca critica il supposto dogmatico; ma dobbiamo riconoscere che questo ricorrere che fa Leibnitz ai presupposti dogmatici non infirma per nessuna guisa il significato e la importanza delle sue osservazioni circa il valore della cognizione.

Abbiamo già esaminato qual conto si debba fare della distinzione tra l'appercezione e la sua possibilità; ora è da aggiungersi che il legame, onde sono congiunte le nozioni complesse, e che, secondo la esatta espressione del Leibnitz, è il segno, per il quale veniamo assicurati della loro realtà, questo filosofo lo connette all'ordine delle possibilità aventi la loro esistenza, come verità eterne, in Dio. In questa opinione della esistenza delle possibilità, come verità eterne, in Dio, ricorre il preconcetto, che ha il suo fondamento nel naturalismo filosofico, dal quale prende il suo punto di partenza la filosofia del Leibnitz. E però, come per rispetto alle idee noi abbiam veduto che Hume ha dimostrato non potersi queste distinguere dalla loro realtà, così per rispetto al legame, onde le idee semplici sono congiunte nelle idee complesse, e nelle relazioni di più idee le une con le altre, l'attenta osservazione dee separare la questione intorno al fatto, che esiste questo legame, dalla questione intorno al modo di spiegare un tal legame. Questa separazione delle due questioni è tanto più ovvia, quando si sia riconosciuto con Hume che la idea semplice non è distinguibile dalla sua possibilità; perchè il legame, onde più idee sono con-

giunte, non offre occasione a supporre predeterminazioni, e nè pure quell'ordine di possibili, che Leibnitz ha già ammesso, quando distingue in genere la nozione nostra, quale modificazione dell'anima, dalla sua possibilità. Quindi riconoscendosi che altra è là questione fondata sulla considerazione delle percezioni: la verità delle nostre percezioni si addimostra per la connessione, in cui le une sono con le altre; ed altra è la questione: in qual modo si possa spiegare una tale connessione delle nostre percezioni, si concederà facilmente che il problema della filosofia critica è già posto, quando la ragione delle attinenze tra le percezioni è stabilito si debba ricercare non altrove, che nelle percezioni stesse. Che se Leibnitz, oltre a riconoscere come verità delle nostre percezioni il legame, in cui queste sono congiunte, tenta ancora di dare una spiegazione di questo legame e del perchè da questo legame delle nostre percezioni debba dipendere la loro verità, questa seconda questione non infirma il fatto da lui riconosciuto e stabilito; e in quanto nella spiegazione, che adduce, trascende le considerazioni, che potrebbero venire ad esso offerte dall'analisi della percezione, con questo ritorna a quei concetti, che ha accettato dalla tradizione, e che è sua gloria avere emendato, ma che pure sono concetti presupposti.

Posto adunque non si possa accettare dal Leibnitz la spiegazione metafisica, tratta dalla filosofia tradizionale, del fatto da esso avvertito, o, se si vuole, del principio da lui stabilito che il criterio della verità, per rispetto alle cognizioni emperiche, consiste nel legame, in cui sono congiunte le nostre percezioni; non è men vero per altra parte, che in quanto Leibnitz riconosce questo fatto, cioè che la certezza dell'esperienza vien posta dal legame in cui sono congiunte le modificazioni dell'anima nostra ed i loro fenomeni, con questo solo dà origine al problema

della filosofia critica, e distacca e disgiunge in modo definitivo e reciso la moderna speculazione dalla filosofia scolastico-aristotelica.

E cominciando dall'ultima di queste due osservazioni, cioè che con la sua dottrina intorno alle cognizioni empiriche Leibnitz distacca e disgiunge in modo definitivo e reciso la moderna speculazione dalla filosofia scolastico-aristotelica, noi dobbiamo ricordare quale fosse l'intima cagione del dissidio nei nostri filosofi del Risorgimento dalle dottrine aristoteliche. Era stato avvertito esplicitamente dal Bruno, come abbiamo già detto di sopra, che i due presupposti, dai quali parte Aristotele, la forma e la materia non vengono conciliati nella dottrina aristotelica, ma la materia rimane sempre un limite insuperabile alla forma, anzi rimane sempre nella sua indeterminatezza di contro alla forma, non viene unita a questa, nè da questa è resa intelligibile. E questa unione della materia alla forma, questa conoscibilità della materia per la forma era l'emendamento, che Aristotele si era proposto di aggiungere alle dottrine del suo maestro. Il nostro professor Fiorentino ha discorso magistralmente nella sua opera su *Pietro Pomponazzi* del capitale difetto dell'aristotelismo; difetto che dalla relazione mal definita di universale e d'individuale, di materia e di forma, si diffonde in tutte le altre teoriche, e le guasta in simil guisa, producendo un'incertezza ed un viluppo irresolubile (pag. 75). Noi toccheremo di questa incertezza e di questo viluppo irresolubile quanto fa di mestieri per intendere il mutamento nell'indirizzo della speculazione, che fu compiuto dalle dottrine del Leibnitz.

Noi abbiamo già accennato quale fosse la correzione, che Aristotele si era proposto di arrecare al sistema platonico delle idee. Per esso la idea, come essenza delle cose, non si può separare dalle cose stesse, ma in queste

inabita come comune essenza; e in luogo di ammettere una relazione di opposizione, a cui conduceva la distinzione stabilità da Platone, delle idee dalle apparenze, nel sensibile riconosce la materia, nella essenza sovrasensibile la forma; e uno e medesimo essere in questa sviluppato a realtà, in quella ancora inviluppato, come nuda disposizione; e perciò la materia tende per interna necessità alla forma, la forma apparisce nella materia. Non può nascondersi che con questa penetrazione della essenza nelle apparenze, della forma nella materia, dell'intelligibile nel sensibile non si tendesse a sodisfare il desiderio di un sapere reale, che prendendo inizio dalla conoscenza esatta dei particolari mirasse a ordinarli gli uni con gli altri e a spiegarli; mentre Platone dalle apparenze ci trasporta in un mondo del tutto separato e diviso dalle cose, che ci preme di conoscere e di spiegare. Ma quando si voglia esaminare il tentativo, che ha fatto Aristotele per ispiegare questa conciliazione dei due termini opposti, che aveva ricevuto dalla tradizione, oltre alle altre contradizioni avvertite dallo Zeller e riassunte dal professor Fiorentino, in cui esso Aristotele incorre, a me basta il ricordare quella, che riguarda la spiegazione della cognizione.

La dottrina, che Aristotele contrappone a quella di Platone, è la seguente: 1° che tutto il nostro sapere riguarda l'essenza delle cose, le universali proprietà inabitanti nelle singole cose, e le cause della realtà; 2° che invece di partire dalle apparenze per elevarsi al mondo ideale separato e distinto dalle cose, la essenza, gli universali e le cause le conosciamo per la esperienza dei particolari. In questa posizione della questione a noi basta l'osservare che Aristotele non ha superato il dualismo della forma e della materia; e che mentre Platone negava l'essere alle apparenze e le escludeva dalla conoscibilità, Aristotele non è riuscito a unire in modo la forma con la

materia, che a questa fosse da quella partecipato, com'era nell'intendimento del filosofo, l'essere e la conoscibilità. Quindi la considerazione del sistema aristotelico e la storia delle questioni, a cui questo sistema ha dato origine, dimostrano ad evidenza: 1° che l'oggetto del nostro sapere è, non il sinolo della materia e della forma, la materia e la forma collegate nella unità dell' individuo, ma sempre la essenza e la pura forma; 2° che nella esperienza, per la quale l'uomo s'inalza dai singolari all' universale, non solo i singolari in quanto riuniscono la materia alla forma rimangono esclusi, come in Platone, dalla conoscibilità, ma la materia è in essi qualche cosa d' indeterminato e perciò rimane come termine insuperabile di contro alla forma. E però la esperienza non resta spiegata, e la cognizione che per essa acquistiamo, non è delle cose e delle loro attinenze, ma sempre delle essenze, degli universali. E questo osservo in Aristotele tanto per riguardo all'oggetto del nostro conoscere, quanto per riguardo alla spiegazione del modo, in cui acquistiamo le nostre conoscenze, per determinare con esattezza la diversità del problema proprio della speculazione moderna, da quello dell' aristotelismo scolastico signoreggiante fino all'epoca del nostro Risorgimento. La moderna speculazione ha avuto per intento di combattere questa dualità, a cui era pervenuto Aristotele in quanto negava a Platone quale oggetto del pensiero la idea separata; la moderna speculazione ha avuto per intento di spiegare la realtà del nostro conoscere, analizzando il valore e il contenuto delle nostre percezioni, in opposizione alla dottrina di Aristotele, che aveva il doppio difetto, l'uno di partire da due presupposti, l'altro di lasciare tra questi due presupposti un insuperabile dissidio.

Che la dottrina di Aristotele sia quale noi qui diciamo, oltrechè si ritrae da tutto il sistema, è espresso chiaramente nell'ultimo capitolo, libro II, degli *Analitici*

Posteriori; che l'oggetto del nostro conoscere sia l'universale, la pura essenza, e che la teorica aristotelica della induzione non ispieghi la formazione della cognizione, che abbiamo delle cose, è manifesto dall'esame che si voglia fare di questo capitolo degli *Analitici Posteriori*, a cui tutti si possono riportare i testi aristotelici riguardanti la natura e la spiegazione del conoscere. Ora nel citato capitolo degli *Analitici Posteriori* è necessario porre attenzione a questi luoghi, che riferisco, traducendoli a quel modo, che corrispondano con maggiore esattezza al concetto di Aristotele. In un luogo dice: « Tutti gli animali hanno una potenza connaturale giudicativa, che chiamano estesi.... V' ha differenza tra quelli, in cui c' è permanenza del sentito, e quelli, in cui non c' è;.... in quelli in cui c' è, dalla permanenza delle impressioni ricevute nasce la ragione. Dall'estesi proviene la memoria, e dalla memoria avvenuta spesso della stessa cosa la esperienza; imperocchè le memorie molte di numero sono una sola esperienza. » Appresso aggiunge: « Dall' esperienza, o da ogni universale giacente nell'anima, l' uno di contro ai molti, che in ciascuna di quelle cose è uno, lo stesso, il principio dell'arte e della scienza. » Poco dopo crede necessario di spiegare in questa guisa il suo pensiero: « dall'arrestarsi uno dei singoli c' è subito l'universale nell' anima; poichè si sente secondo il singolo, ma l'estesi è dell'universale, come a dire, dell'uomo, non dell'uomo Callia. » E conchiude esser manifesto che le prime cognizioni si acquistano necessariamente con la esperienza, poichè l'estesi fa l'universale nella guisa, che ha spiegato.

Da questi luoghi si ritrae facilmente che noi non possiamo ritenere l'universale giaccia in tal guisa nell'anima, da non aver bisogno della sensazione se non di essere risvegliato: se ciò fosse oltre che non avrebbe

avuto ragione la opposizione costante di Aristotele alla dottrina di Platone, nè pure avrebbe potuto dire il nostro filosofo, in questa parte degli *Analitici Posteriori*, che dalla memoria proviene la esperienza, che la esperienza è l'universale giacente nell' anima, che dall'arrestarsi di uno del singoli c' è subito nell'animo l' universale, e che l'estesi è dell'universale. Dopo di ciò nè pure si può affermare che le nostre cognizioni provengano secondo la dottrina di Aristotele dalla esperienza a quel modo, che Locke per esempio, ammette la esperienza per riguardo alle qualità primarie. Poichè in questi luoghi stessi delle sue opere accorda all'estesi un significato subiettivo, e la chiama potenza connaturale giudicativa; e nel II *De Anima*, al cap. v, specifica il suo concetto osservando che la potenza del sapere è un passaggio agli abiti e alla natura (dell'anima); e che la scienza, riguardando gli universali, è *in certo modo*, nell' anima stessa. Ugualmente nel capitolo riportato degli *Analitici Posteriori* viene osservato che noi non possiamo possedere delle cognizioni, ignorando di averle: lo che non solo esclude l' ipotesi platonica della reminiscenza, ma anche il supposto, che altri volesse fare, possa per avventura l'anima trarre le cognizioni dalla considerazione di se stessa. Più tosto da tutte le sentenze, che abbiamo annoverato, acquista conferma e spiegazione un luogo molto importante nel cap. IV, libro III *De Anima*, ove si legge: « il noo conviene sia senza passione, ma recettivo di forma, e cotale in potenza, però non lo stesso, e in guisa si contenga, come il senziente al sentito, così il noo all' inteso; » cioè in un cotale contatto del noo con l'inteso, di che più volte si parla nel IX dei *Libri Metafisici*.

Or quando nella spiegazione della intelligenza si debba pervenire alla conclusione, a cui ci conduce la considerazione e il confronto dei vari luoghi di Aristotele in-

torno a questo soggetto, non v'ha dubbio che rimarranno sempre nuove e irresolubili contradizioni, com'è quella notata alla pagina 84, 85 del suo *Pomponazzi* dal professore Fiorentino: in quanto Aristotele ammette che l'intelletto si fermi nei primi principii e nella sostanza, i primi principi si differenziano dall'atto medesimo, che li pensa; in quanto il noo allora veramente si conchiude e si assolve, quando si posa in se stesso, in questa medesimezza dell'intelletto con se stesso è riposta la sua vera assolutezza. Ma fermandoci al confronto che fa Aristotele del senziente col noo, e del sentito con l'inteso, da tutte le spiegazioni che adduce intorno all'acquisto delle cognizioni, ed anche da quella contradizione, in cui cade nella considerazione dei principii e della sostanza da un lato, e dell'intelletto dall'altro, spontanea sorge la persuasione come lo Stagirita non si sia per intero liberato dalla ipostasi platonica delle idee. Gli oggetti intelligibili rimangono anche in Aristotele essenze metafisiche; e per quanto egli abbia tentato di coordinarle, e di collegarle per mezzo della distinzione di forma e di materia, di atto e di potenza, vuolsi osservare che in primo lungo non è riuscito a unire alla forma ciò che con essa concorre a costituire la sostanza, ma rimane un dissidio non superabile tra la forma e la materia; in secondo luogo la induzione aristotelica non è atta a spiegare la cognizione, che acquistiamo dei particolari, nè come da questi c'inalziamo alle norme universali e necessarie, secondo cui è connesso nelle scienze di osservazione l'operare delle cose.

Per Aristotele l'errore fondamentale della dottrina platonica consiste nell'aver posto l'uno sopra e fuori dei molti; mentre egli riconosce necessario doversi dire che l'uno è nei molti, e solo a questo patto potersi dire universale: perchè sia possibile la dimostrazione, fa d'uopo che l'uno sia la stessa cosa nei molti in significato non

equivoco (*An. Post.* I, xi). E sebbene convenga nell'insegnamento socratico-platonico che il sapere non può essere se non dell'universale, afferma in opposizione a Platone che l'universale si trova in tutti i singoli, per sè e in quanto è la stessa cosa: tutto ciò che è universale si trova di necessità nei singoli (*An. Post.* I, iv).

A tanta chiarezza di affermazione non corrisponde ugual chiarezza nel procedimento dimostrativo: anzi Aristotele riman fermo alla dottrina che oggetto del nostro sapere è l'universale, e non ci spiega mai come i singoli resultino dalla forma e dalla materia, nè come la materia priva di proprietà e di determinazione possa, nell'unirsi alla forma, produrre la individuale determinatezza dei singoli.

Da questa insufficienza della dottrina di Aristotele a conciliare gli opposti nacquero tutte le dispute e le discordie tra i primi commentatori e tra le opposte scuole, quando signoreggiava questo sistema filosofico. Ma quello, di cui a preferenza si accorsero dopo l'epoca del nostro Risorgimento gli speculatori dell'epoca moderna, si è che con questa dottrina non veniva spiegata la cognizione; cioè che Aristotele premuroso cultore delle scienze di osservazione non ha spiegato come si formi la cognizione, nè ha mostrato come sieno possibili quelle scienze, che primo tra i Greci ha messo in onore, e solo a' tempi moderni dovevan pigliar vigore e sicurezza di procedimento. Poichè, per ciò che riguarda il procedimento induttivo, a questo solo si può ridurre la opposizione di Aristotele a Platone: questi vuole richiamare le menti alla contemplazione delle idee, perchè ritorcano il guardo dal mondo delle apparenze; quegli si eleva al vero sapere in quanto ritrova l'essenza universale inabitante nelle apparenze. Tutti e due esigono l'astrazione dagli oggetti immediati della esperienza e la direzione della mente sull'universale, che giace a fondamento dei dati percettivi; sebbene queste operazioni del-

l'intelletto debbano adoperarsi diversamente, secondo l'uno e l'altro filosofo. Per Platone il punto di partenza è l'astrazione dai dati empirici, ed è possibile conoscere la essenza universale a questa condizione soltanto, che si faccia astrazione dalle apparenze; per Aristotele al contrario il punto di partenza è la direzione della mente sulla essenza universale inabitante negli oggetti della percezione, nei quali in appresso si fa astrazione dal singolo sensibile. Ma sebbene sia diversa la dottrina e diverso il procedimento nell'uno e nell'altro filosofo, l'oggetto della ricerca è sempre il medesimo, cioè l'universale; nè Aristotele spiega più di Platone quello, di che abbisognano le scienze, e che per opera di Hume e di Kant, guidati e diretti dal Leibnitz doveva diventare il problema della filosofia moderna: com'è possibile che concepiamo universali e necessarie le attinenze dei singoli sensibili, che percepiamo distinti e separati.

Qui propriamente, a proposito della cognizione empirica, si determina il distacco tra la filosofia antica e la filosofia moderna; nella diversità dell'oggetto posto alla ricerca, e nella differenza del coordinamento delle cognizioni. Abbiamo di già indicato come Aristotole, quando tratta dell'epagoge o del procedimento dell'intelletto dai singolari, o da ciò che è più prossimo alla sensazione, spiega l'acquisto della cognizione per un cotale contatto dell'inteso con l'intelletto, e afferma che il noo si contiene al pensabile, come il senso al sensibile. E a questo intento abbiam riportato dagli *Analitici Posteriori* i luoghi, nei quali è detto che l'estesi fa l'universale, e l'esperienza s'identifica con l'universale, giacente nell'anima. Per lo che se nel cap. II, libro I degli *Analitici Posteriori* osserva che le cognizioni prime per noi e più note sono quelle più prossime alla sensazione, che mentre le universali sono remotissime per noi, vicinissime sono le singolari;

e nel libro I, cap. I, *De Physica auscult.* che la via alle cognizioni più note e più manifeste per natura è dalle più note a noi e più manifeste, è indubitabile quello che Aristotele afferma in più luoghi della Metafisica, che il conoscere ciascuna cosa è conoscerne la essenza, e che il conoscer la essenza di una cosa è il conoscerne la causa. « È proprio della esperienza (dice *Analitici Primi*, cap. XXX, libro I) porgere i principii circa ciascuna cosa, come l'esperienza astronomica circa la scienza astronomica. Raccolti accuratamante i fenomeni, in questo modo furono trovate le dimostrazioni dell'astronomia. E circa ogni altra arte e scienza, quando in tal guisa sia raccolto ciò, che sta in ciascuna cosa, tocca a noi di rischiarare prontamente le dimostrazioni. Poichè quando nella osservazione nulla sarà tralasciato di ciò, che veramente inesiste nei fatti, di tutto quello, di cui è dimostrazione, avremo come trovarla e dimostrarla. » Riporto a bella posta questo luogo, dove si parla dei principii propri di ciascuna scienza, perchè apparisca evidentemente come secondo Aristotele anche per riguardo ai fenomeni naturali l'oggetto della ricerca debba essere sempre ciò che inerisce ai singoli, ciò per cui ciascuna cosa è; e per mostrare come questo luogo, ove si dà tanta importanza alla esperienza, non differisce per nulla da quei luoghi, nei quali insegna in qual modo debba esser fatta la ricerca. Questi luoghi sono nel libro II degli *Analitici Primi*, al cap. XXIII, ove si legge: l'epagoge è da tutti i singoli, e al cap. XXIV, ov'è detto che l'epagoge differisce dall'esempio in quanto da tutti i singoli mostra l'estremo esser contenuto nel medio. Oggetto adunque del sapere per Aristotele è anche nella induzione l'uno e il medesimo nei singoli, la essenza giacente a fondamento delle cose, il ciò che è delle cose, e la causa di esse.

Ma quando per idea s'intende la rappresentazione, uno stato *transeunte* dell'anima nostra, come dice Leibnitz;

quando ciò, che è oggetto del nostro pensiero, non è l'essenza universale, la causa dei singoli; la spiegazione del nostro conoscere non si potrà più trovare, come la ricercava Aristotele, nel dirigere l'intelletto sull'universale giacente nell'anima, o nell'accogliere dai singoli ciò che inesiste in ciascuno di essi, ma nelle attinenze, per cui sono uniti gli stati passeggieri dell'anima nostra. Quindi il criterio delle nostre cognizioni, che sono più prossime alla sensazione, non sarà, come per Aristotele, la cognizione più nota e anteriore per natura, ma per Leibnitz si dovrà trovare nella serie delle nostre rappresentazioni, nel legame, onde sono congiunte le nostre modificazioni ed i loro fenomeni. E questo già scriveva Leibnitz prima che si volgesse a esaminare il *Saggio* di Locke, e indipendentemente dalle dottrine di questo filosofo; per le quali, in ultima analisi, essendo certa e sicura soltanto la idea, in quanto è nell'intelletto, appariva insolubile il problema del legame necessario e visibile, o dell' incompatibilità delle idee semplici le une con le altre.

Si potrebbe osservare come l' oggetto della ricerca scientifica fosse diverso da quello di Aristotele non meno che in Bacone, in Cartesio, il quale dichiarava nulla più ripugnare alle sue dottrine di quel guazzabuglio delle essenze scolastiche; ma avendo già nella prima parte di questo scritto toccato delle opinioni di questi due filosofi, giova più tosto fermare e riconoscere quanta e quale differenza dall'antico metodo di Aristotele più o meno fedelmente seguito nelle varie scuole recasse circa il valore e l'origine delle cognizioni il criterio desiderato e non trovato da Locke, e in quella vece ammesso e riconosciuto dal Leibnitz nel legame, per cui le modificazioni, con i loro fenomeni, nell'anima nostra sono congiunte. Un esempio tolto dal linguaggio di Dante mostrerà in modo più sensibile la osservazione, che vogliamo fare. Nella

filosofia scolastico-aristotelica l'essenza, l'atto, Dio è il desire del nostro intelletto; la nostra natura ci spinge al sommo di collo in collo, ma il movente alla ricerca scientifica è per la nostra mente l'oggetto, e quando l'ha raggiunto posasi in esso, come fera in lustra, e giunger pollo: se no nostro desio sarebbe frustra. Hume al contrario osserva (e fa questa osservazione in coerenza alla spiegazione, che delle cognizioni empiriche aveva dato il Leibnitz), che noi non siamo tratti a stabilire le attinenze di causa e di effetto dalla conoscenza dell'accolto potere, per cui gli oggetti si producono gli uni gli altri, ma siamo determinati dalla coesistenza di alcuni fatti a riconoscere questa attinenza in tutti gli altri casi, ad aspettarcela, appena che si presenta uno di quei fatti, a correre con la mente da uno ad un altro; e ciò non in virtù di un ragionamento; ma quando anche ci siamo accorti che in questa specie di rapporti non ha luogo il ragionamento (per esempio di questo si era accorto Locke), pure i nostri pensieri procedono sempre del medesimo passo. Questa disposizione a unire in determinate attinenze le rappresentazioni, è nel subietto; non è più l'oggetto che muove il soggetto, è al contrario il soggetto, che determina l'unione degli stati passeggieri del pensiero (come Leibnitz chiama le rappresentazioni).

Quindi la differenza tra la filosofia scolastico-aristotelico e la filosofia moderna, per ciò, che riguarda il valore e la formazione delle nostre cognizioni, si può ridurre a questi due capi: 1° che non è dal contenuto o dalla essenza conosciuta dell' oggetto che siamo tratti a riconoscere il legame necessario e visibile o la incompatibilità di più idee semplici, le une con le altre; 2° che in quella vece è da ricercarsi nel subietto la disposizione a stabilire le attinenze tra le nostre percezioni; quella disposizione, per cui dai casi noti siamo tratti a conclu-

dere sui casi non ancora noti; e in questo consiste il problema critico dal Leibnitz al Kant per rispetto alle condizioni subiettive, che rendono possibile la esperienza, e a questo si debbono subordinare da Galileo a Stuart Mill le accurate analisi e le minute ricerche dei particolari, perchè apparisca la loro intima connessione. Che per quanto Aristotele e con i precetti e con l'esempio richiami del continuo alle considerazioni e all'esame dei singoli, l'oggetto della sua ricerca non è la connessione di questi e la dipendenza degli uni dagli altri, ma la essenza, che giace a fondamento in ciascuno di essi; e posto pure che fosse conoscibile quella intima essenza, che penetra i fenomeni ed è l'oggetto del sapere, dalla sua dottrina non viene avvertita, non che spiegata, quella disposizione del subietto a trascorrere da un fenomeno all'altro e a collegarli, prima di ogni benchè minima avvertenza, salvo poi a giustificare questo spontaneo collegamento di essi secondo norme accurate e diligenti; mentre al contrario in Aristotele non potrebbe nè pure essere conseguibile la conoscenza delle essenze, quando noi ci dovessimo attenere a quanto egli insegna ai capitoli 23, e 24 del II degli *Analitici Primi.*

Or noi diciamo che questa mutazione nel determinare il valore e nello spiegare la formazione della cognizione si compie, per rispetto alla questione delle conoscenze empiriche, in Leibnitz, per la posizione, in cui si colloca di contro a Spinoza da un lato, e a Malebranche dall'altro; sebbene egli sia persuaso di fondare la sua dottrina, anche per riguardo a questo soggetto, sul dato naturale, a mo' degli altri filosofi naturalisti. Prima di tutto egli distingue la questione sul valore e sulla formazione delle nostre cognizioni dalla dottrina che ne stabilisce l'origine e richiama la considerazione del metafisico dall'ordine del conoscere all'ordine dell'essere; lo che

vuol dire che in Leibnitz viene distintamente separata la ricerca critica, che dopo di lui sarà il problema della speculazione, dalla questione della sostanza, che è il problema del primo periodo, del periodo naturalistico nella filosofia moderna. Nelle osservazioni al Locke, e lo Hartenstein pure tien molto conto di queste osservazioni, Leibnitz dichiara, come poi dovrà dichiarare Hume, che per la pratica dell'arte del pensare non crede necessario (*je ne trouve point absolument nécessaire*) indagare donde vengano le nostre idee, se da fuori, o da noi, e sieno create con noi: ugualmente che Hume è d'opinione che non s'abbia ad ammettere per principio primitivo, se non le esperienze, e le attinenze dipendenti interamente dalle idee; e come dipoi Hume, da ultimo distingue le verità necessarie, quali si trovano nelle matematiche, dalle verità particolari o individuali, o, come le chiamerà Hume, dalle percezioni distinguibili e differenti l'una dall'altra. Chè anzi, a proposito delle verità dipendenti dalla esperienza, vale a dire dalla induzione e dagli esempi (percezioni particolari o individuali) vuolsi notare che qui appunto consiste la mutazione nell'indirizzo speculativo, e la netta separazione del Leibnitz e con esso della filosofia moderna dalla filosofia scolastico-aristotelica. Per questa l'oggetto del sapere è l'essenza giacente a fondamento dei singoli; conoscer questa essenza significa conoscere la causa: per lo che la necessità e la universalità del nostro sapere, proviene, anche secondo il metodo induttivo, da questa essenza, come nelle dimostrazioni, nelle quali si parte dai principî primi e più noti per se stessi. Per Leibnitz al contrario nella esperienza, ossia nella induzione le singole appercezioni sono verità particolari o individuali (*des vérités particulières ou individuelles*), ma non danno una cognizione necessaria e universale a quel modo, che dagli aristotelici si credeva di ottenerla dalle essenze specifiche. In quella vece la

certezza, che si può ottenere, cioè la universalità e la necessità, in questa specie di cognizioni, è distinta da Leibnitz secondo la distinzione, che aveva stabilito fra le due specie di scienze, fra quella, che si attiene alla pratica dell'arte del pensare, e quella che indaga le ragioni dell'essere, alla quale si può pervenire purchè si proceda con ordine e senza prevenzione, e solo allora che alcuno abbia fatto grandi progressi nella filosofia.

Dico che Leibnitz distingue il problema del nostro conoscere dal problema naturalistico della sostanza, e questo non lo desumo da sue particolari osservazioni, ma da esplicita dichiarazione che fa di questa distinzione in molti luoghi delle sue opere. Mi basti qui citare due suoi scritti, dei quali uno è fondamentale nel sistema, l'altro riguarda un'applicazione importantissima delle sue dottrine metafisiche alle scienze particolari, in opposizione alle opinioni fisiche e cosmologiche dei cartesiani. Nello scritto *Animadversiones* sulla teoria medica di Stahl distingue il principio di ragione sufficiente dalle proposizioni identiche, come aveva già stabilito nella tesi al principe Eugenio §§ 31, 32: e questa distinzione dei nostri giudizi corrisponde alle due specie di attinenze tra le nostre percezioni, a cui dipoi doveva ridurre tutte le operazioni dell'intelletto Hume. E il principio di ragione sufficiente lo definisce: *nihil esse sine ratione, seu nullam esse veritatem, cuius ab eo, qui perfecte intelligit, ratio reddi non possit; ut scilicet appareat, quomodo ex veritatibus natura prioribus oriatur.* In questo principio sono contenuti i due principii della causa efficiente e della causa finale; e restringendoci al principio della causa efficiente ammesso da tutti i filosofi (*causas efficientes concedunt philosophi omnes*), in questo principio Leibnitz distingue le cause particolari dalla causa generale; la causa del presente stato è negli stati anteriori: *particulares causae motuum materiae*

praesentium consistunt in statu praecedente materiae; et in quovis corpore, cum ipsius statu, concurrit ambientium status. La causa generale, poichè *rationem rerum plenam in particularibus reperiri non posse*, si dee ritrovare nelnell'autore dell'universo, *cui haec placuit series rerum, prae aliis infinitis, quarum materia capax erat.* Questa distinzione era stata già stabilita dal Leibnitz nella tesi al principe Eugenio; al § 36 dice che la ragione sufficiente si deve ritrovare nelle verità contingenti o di fatto, cioè nella serie delle cose, che si trova nell' universo delle creature; e al § 37 osservando che questa serie conduce ad altri contingenti anteriori, giudica necessario che la ragione sufficiente, ossia l'ultima, si debba ritrovare di là dalla serie dei contingenti, per quanto si ponga infinita.

E in conformità di questa distinzione tra le cause particolari referibili alle scienze speciali, e alla causa generale, che è oggetto della investigazione metafisica, il Leibnitz distingue il doppio valore, che ha il principio di ragione sufficiente in relazione al doppio problema, che è contenuto nel sistema Leibnitziano; donde i due periodi della speculazione moderna, fra i quali la dottrina del Leibnitz è il legame e come il punto d'unione. E invero nella risposta alla 4ª Replica del Clarke, § 129, distingue due specie di ragione sufficiente; quella che ha valore in tutti i casi e spiega tutti i fenomeni, seguendo la massima della filosofia esperimentale, che procede *a posteriori;* e quella, che dev' essere giustificata, ed egli ritiene d'averla giustificata nel suo sistema, dalla pura ragione, *a priori.* Ma più diffusamente e più chiaramente il grande filosofo tratta de' due problemi l'uno attenente alla formazione e al valore delle nostre cognizioni, l' altro all'esistere delle cose; l'uno atto a spiegare le nostre cognizioni empiriche, l'altro a discutere dell'essere e delle cause dell'essere, nello scritto: *Principii della natura e della grazia.* Ivi distingue

le cognizioni dipendenti dal legame delle nostre percezioni, e il *ragionamento* verace dipendendente dalle verità necessarie o eterne, come sono quelle della Logica, dei Numeri, della Geometria, che formano la connessione indubitabile dalle idee e le conseguenze immancabili. Ora per riguardo alle cognizioni dipendenti dal legame delle percezioni egli crede di dover notare: 1° che questo legame delle percezioni è anche negli animali e ha qualche rassomiglianza con la *Ragione*, ma non è fondato se non sulla memoria dei fatti, e non già sulla conoscenza delle cause. Un cane fugge il bastone, che l'ha percosso, perchè la memoria gli rappresenta il dolore, che questo bastone gli ha cagionato; 2° Gli uomini, in quanto sono empirici, vale a dire, nei tre quarti delle loro azioni, non agiscono se non come le bestie: per esempio, si aspetta che farà giorno domani, perchè si è esperimentato sempre così. 3° L'astronomo lo prevede (il giorno) per ragione; ma anche questa predizione verrà alla fine a mancare, quando la causa del giorno, che non è eterna, cesserà. E in questo ordine di fatti, che si conoscono connessi per mezzo della ragione, colloca tutte le osservazioni che si fanno dalle scienze fisiche. Così egli stabilisce, seguendo le ricerche dei moderni scienziati, che la generazione non perviene da corruzione, ma da semenze preformate, e per conseguenza dalla trasformazione dei viventi preformati. Ma egli dichiara di parlare da fisico, ed anche qui, come nella citata risposta al Clarke; si lamenta che sia poco adoprato il grande principio della ragione sufficiente; la quale, come diceva in quella risposta, varrebbe a farci conoscere le attinenze dei fenomeni ancora sconosciute, fino a che si rimane nel campo della osservazione. Però altro è il conoscere per mezzo della ragione le attinenze dei fenomeni, altro è rendere una ragione, che basti a determinare perchè il fatto stia così e non altrimenti; altro è la ragione sufficiente,

che spiega il movimento presente richiamandoci alla osservazione dei precedenti, altra è la ragione sufficiente, che non abbia bisogno d' un' altra, che la spieghi. Leibnitz è di opinione, che, posto una volta questo grande principio avremo la spiegazione degli avvenimenti; ma avremo anche il diritto di domandare: perchè esiste più tosto il qualche cosa, che il nulla? e dato che le cose debbano esistere, perchè debbono esistere a questo modo e non altrimenti? E per tal guisa Leibnitz da un lato riconosce in questo principio la ragione delle scienze particolari (di quelle cioè, che non riposano sul principio d'identità) nella serie dei fenomeni, nella quale il fenomeno presente trova la sua spiegazione nei fenomeni precedenti, dall' altro lato il concetto, che egli si era formato della metafisica, e il dato naturalistico, dal quale era partito, lo conduceva ad una ragione, che fosse fuori di questo seguito di cose contingenti, e si trovasse in una sostanza, che ne sia la causa, o che sia un essere necessario, portante la ragione della sua esistenza con se: altrimenti non si avrebbe una ragione sufficiente, dove si potesse finire. E questa ultima ragione delle cose è appellata Dio (*Principes de la Nature et de la Grace*, § 8.)

Da questi luoghi, che abbiamo riportato dalle opere del Leibnitz, si comprende chiaramente che il problema speculativo esiste nel suo sistema, non v'ha dubbio, a quel modo che l' aveva concepito Aristotele, nel senso cioè che i primi principii, ai quali deve pervenire la metafisica, debbono spiegare del pari che il valore e la formazione del nostro conoscere, eziandio la ragione dell'esistere delle cose, e del modo, in cui queste possono esistere. Posto dalla Metafisica il principio della ragione sufficiente, egli dice, la prima questione, che si ha diritto di fare, sarà: *Perchè v'ha il qualche cosa, più tosto che il nulla?* Poichè il nulla è più semplice e più facile del qualche cosa. Di più; sup-

posto che le cose debbano esistere, è d'uopo si possa rendere ragione *perchè quelle debbano esistere così*, e non altrimenti. Per altro, mentre la spiegazione dell'esistere delle cose ha fondamento sul presupposto della sostanza, e per questa ragione Leibnitz ha ancora la sua vera base nel naturalismo filosofico, con la dottrina da lui professata intorno alla formazione del conoscere non solo si discosta *toto coelo* dalle opinioni Scolastico-Aristoteliche, ma da quelle eziandio, che erano state professate da' suoi immediati predecessori.

Or io debbo qui notare che con queste dottrine intorno al valore e alla formazione del nostro conoscere Leibnitz inaugura il problema, che verrà poi stabilito nel secondo periodo della speculazione moderna, sebbene a questo fosse condotto dal punto di vista naturalistico, dal quale era partito nelle sue meditazioni; e per l'appunto dal concetto, che, in opposizione ai cartesiani, si era fatto della sostanza. Noi abbiamo veduto, che nella Risposta alla 4ª Replica del Clarcke dà un valore al principio di ragione sufficiente, relativo alle scienze di osservazione, e dice che questo valore è consentito *a posteriori* dalla filosofia esperimentale; e tutte le ricerche, che si faranno in questo campo, confermeranno la verità del principio. Ma noi non possiamo, nè intendiamo disconvenire che, secondo la opinione del Leibnitz, di questo non si sazia il nostro intelletto, cioè di questo sapere relativo alle attinenze dei fenomeni, riguardo ai quali ne' fenomeni antecedenti e circostanti si debbono discoprire le cause dei seguenti. Anzi egli si conforta e si gloria di aver trovato in questo principio il nesso, che congiunge i due dominii del sapere, la filosofia esperimentale e la metafisica; comecchè per un lato nella connessione dei fenomeni ci mostra il criterio della loro verità, e dall'altro lato ci richiama ad una ragione, che è fuori della serie delle cose

contingenti, e si trova in una sostanza, che è la causa di queste. A noi però basta richiamarci alle osservazioni, che abbiamo fatte in questo scritto intorno alla dottrina Leibnitziana delle cognizioni, sia per riguardo alla loro verità, sia per riguardo alla loro origine. Nella Memoria *de cognitione, veritate et ideis,* Leibnitz parlando delle cognizioni vere dimostrabili *a priori* dice che son quelle date dalle definizioni causali, nelle quali cioè fosse dato di percorrere tutte le nozioni, di cui è composta una cognizione complessa e condurre l'analisi fino *ad prima possibilia ac notiones irresolubiles:* che è quanto a dire a quella ragione ultima, che si trova in una sostanza, la quale sia la causa delle cose contingenti. Ma se un'analisi così perfetta sia dato agli uomini di compiere, *nunc quidem*, egli osserva, *definire non ausim.* E aggiunge: *Plerumque contenti sumus, notionum quarumdam realitatem experientia didicisse, unde postea alias componimus ad exemplar naturae.*

Questo luogo conferma quanto di sopra abbiamo stabilito circa al doppio valore, che Leibnitz accorda al principio di ragione sufficiente e al doppio problema, che è contenuto nel suo sistema; l'uno riguardante la spiegazione della possibilità della esperienza, l'altro riguardante i supremi principii dell'esistere delle cose. E oltre a questo le parole di Leibnitz danno la ragione di questo doppio problema, e di questo doppio valore del principio di ragione sufficiente; per la impossibilità, o almeno, per la suprema difficoltà di richiamare le nostre cognizioni complesse a quelle nozioni primitive, che, nel concetto di Leibnitz, sono gli attributi di Dio: osservazione questa, che per un certo riguardo concorda con il concetto del Locke da noi più volte ricordato, che noi non conosciamo, sebbene ci sarebbe di grande vantaggio, nè il legame visibile e necessario, nè la incompatibilità tra le idee sem-

plici. E noi sappiamo di quale importanza dovesse poi riuscire per la determinazione del problema critico la sentenza di Locke.

Il Leibnitz adunque in ordine a quelle cognizioni, che Hume doveva ascrivere alla seconda specie delle attinenze tra le nostre idee, riconosce una verità fondata sul nesso dei fenomeni, e della quale il più delle volte noi siamo costretti ad essere contenti. Ma non solo egli parla di una cotale verità, della quale la filosofia esperimentale si chiama sodisfatta, e sotto questo rispetto circoscrive il valore della ragione sufficiente al legame, in cui ci appariscono congiunti i fenomeni; ma questo valore del nesso causale per rispetto al problema del nostro conoscere empirico Leibnitz lo significa con esattezza nei luoghi, che abbiamo di già riferiti dall'*Esame dei principii* del P. Malebranche. Ivi egli osserva che i nostri pensieri sono modificazioni dell'anima nostra, stati passeggieri del pensiero; e ciò in conformità a quanto aveva espresso nella Tesi al principe Eugenio, nella quale aveva dichiarato essere i nostri pensieri stati transeunti della sostanza semplice. E nello scritto stesso intorno ai *Principii* del P. Malebranche, come dipoi nei *Nuovi Saggi* conferma che il criterio delle verità empiriche si riscontra nel legame, per cui son congiunte le modificazioni dell'anima nostra e i loro fenomeni. Ora in queste dottrine del Leibnitz si riscontra non solo una preparazione, ma si riscontrano quasi le stesse espressioni, che dipoi doveva adoperare Hume, nell'intento di mostrare la importanza di questo problema, ancora secondario in Leibnitz, e che la filosofia critica doveva elevare a fondamentale nella speculazione. Hume infatti riconosce, come aveva fatto Leibnitz nei *Principii della natura e della grazia*, che le forze particolari, per le quali la natura agisce, non si mostrano a' nostri sensi; e distingue l'apparire delle percezioni nel senso e nella memoria, dalla connessione spon-

tanea, per cui colleghiamo gli avvenimenti gli uni con gli altri (*Saggio, Soluzione dei dubbi*, ecc.); riconosce come Leibnitz che ciò, che chiamiamo realtà è una connessione d'impressioni, e d'idee della memoria comprendenti tutto quanto ci ricordiamo essere stato presente sia alla nostra percezione interna, sia a' nostri sensi (*Trattato*, parte III, sez. IX); e che le cognizioni, che noi riferiamo alla realtà, acquistano forza e solidità dall'attinenza causale in cui sono conosciute, (ivi parte III, sez. X).

Mi piace da ultimo confermare questa attinenza, che Leibnitz ha innegabilmente con la filosofia critica, questa parte, che, in un sistema di sua natura, e secondo le intenzioni dell'autore, naturalistico, è fatta al problema critico con alcune osservazioni, che si leggono in una *Memoria* dello Hartenstein. Questi mette in chiara luce il punto, per cui la questione del conoscere si distacca per sempre in Leibnitz dalla speculazione scolastico-aristotelica, osservando quale sia la conclusione di tutte le avvertenze dirette da Leibnitz contro la dottrina del Locke circa la sostanza. Tutto quello, che conosciamo delle cose, non è derivabile dalle idee di esse, secondo la sentenza del Leibnitz; e su questo soggetto il grande pensatore di Lipsia fonda tutto il sapere sopra la esperienza, al pari del più risoluto empirista; mentre la metafisica Aristotelico-Scolastica pigliava per concesso il rannodamento della pluralità delle note nella unità dell'idea. Nelle obiezioni, che Leibnitz dirige a Locke, gli fa rimprovero di aver separato ciò, che, nel concetto del Leibnitz, è inseparabile, gli accidenti dalla sostanza, e però non fa meraviglia, egli aggiunge, che non si possa concepir nulla di particolare a proposito di questo soggetto. « En distinguant deux choses dans la substance, « les attributs ou prédicats et le sujet commun de ces « prédicats, ce n'est pas merveille, qu'on ne peut rien « concevoir de particulier dans ce sujet. Il le faut bien

« puisqu'on a déjà séparé les attributs ou l'on pourroit « concevoir quelque détail. » Noi abbiamo veduto sotto qual punto di vista si debbano riconoscer giuste le avvertenze di Leibnitz. Locke aveva distinto le qualità primarie e reali, che sono sempre nei corpi, e non ne possono essere separate, dalle qualità da lui denominate secondarie, e le quali erroneamente si riguardano inerenti ai corpi, mentre non sono se non effetti di differenti combinazioni di queste prime qualità, allorchè agiscono, senza che noi le discerniamo distintamente. Ora le obiezioni del Leibnitz vengono a significare quanto segue: posto pure che debba stabilirsi questa distinzione tra le qualità primarie e le qualità secondarie, non v' ha dubbio che anche secondo la dottrina del Loke le une sono intelligibili al pari delle altre, in quanto esistono nel nostro intelletto, in quanto sono idee chiare e irrefutabili. Anzi non può nè pure negarsi che secondo la dottrina di Locke alle qualità secondarie compete una realtà non meno che alle qualità primarie, in quanto le impressioni, che ne riceviamo, sono effetti di una potenza inerente alle cose esteriori, di qualità, che esistono realmente nelle cose (II, xxx, § 2); le qualità secondarie non sono imagini, o rappresentazioni di ciò, che esiste, ma effetti di differenti combinazioni delle qualità primarie, quando queste agiscono senza che si discernano distintamente. E però tanto alle qualità primarie, come alle secondarie, compete un doppio essere, nei corpi cioè e nell'intelletto. Quando adunque Locke esige un sostegno e un sustrato alle idee semplici (II, xxii, § 1) equivoca sul doppio significato, che ha dato alle idee semplici, in quanto cioè sono nell'intelletto, e in quanto sono referibili ad un corpo esterno. In quanto sono nell'intelletto non hanno bisogno di un sustrato, esistono come nostre percezioni; e sotto questo riguardo non c'è, nè ci può essere questione dell'attinenza tra le idee semplici e la idea di so-

stanza, ma dell'attinenza che hanno le idee semplici le une con le altre, e se sia visibile il legame necessario o la incompatibilità delle une con le altre. Ma in quanto si concepiscono come riferibili ai corpi esterni, si ricade nell'empirismo volgare, come accade spesso a Locke, e si fa una questione inutile quando, dopo aver dichiarato che non si conoscono se non le qualità, si domanda se si può conoscere qualche altra cosa oltre alle qualità, e precisamente la so stanza, che le sostenga; non potendo noi immaginare come queste idee semplici possano esistere da se stesse (II, XXIII, § 1). Veramente ciò, che non possiamo concepire come esistenti da se stesse non sono le idee semplici, ma le qualità, che supponiamo inerire nei corpi; e non le possiamo concepire come esistenti da sè, perchè le concepiamo come inerenti a qualche altra cosa. Laonde con tutta ragione osserva il Leibnitz: voi cominciate dal supporre che nella sostanza v' abbian due cose; le qualità, e il soggetto comune di queste qualità, aggiungete che noi non conosciamo se non queste qualità, e poi dite che vi rimane ignoto il soggetto comune di quelle qualità.

Nè contro questa osservazione hanno valore, a mio credere, le risposte dello Hartenstein. Locke, dice lo Hartenstein, non parla della sostanza in universale, cioè di una sostanza separata dalle sue proprietà, ma della universale idea di attinenza tra la sostanza e gli accidenti, e affermava che questa idea non ci dà una cognizione nè sopra il modo del rannodamento dagli ultimi tra di loro e con la prima, nè sopra il proprio *che* della sostanza. Ora a me sembra evidente che lo Hartenstein faccia dire a Locke quello che questi avrebbe dovuto dire, ma che in verità non ha detto. Se Locke si fosse ristretto a considerare le nostre idee come semplici nozioni della mente, il ragionamento dello Hartenstein sarebbe stato giustissimo; ma, per non fare altre citazioni, al cap. XXX, § 2, libro II, afferma

che tutte le nostre idee semplici sono tutte reali, e convengono tutte con la realtà delle cose, effetti di una potenza inerente alle cose esteriori, stabiliti dall' autore del nostro essere per farci avere tali e tali sensazioni. In quanto adunque le idee semplici Locke le riguarda sempre sotto il duplice aspetto di nozioni della mente e di qualità inerenti alle cose esterne, sotto il primo aspetto è varissimo, che parlando delle idee come sussistenti nell'intelletto, si dee affermare che tratta della idea di attinenza e non dell'idea universale di sostanza; e su questo soggetto fa una questione a parte al libro IV, cap. III, § 10. Tanto è ciò vero, che Locke non afferma l'universale principio, come vorrebbe lo Hartenstein, non potersi avere nessuna cognizione del rannodamento di più idee, ma osserva semplicemente che noi ignoriamo la connessione, che è *tra la più parte* delle idee semplici. Dell'attinenza tra la sostanza e le proprietà ne parla al cap. XXXIII del II libro, e ne parla non in quanto le idee semplici hanno esistenza nel nostro intelletto, ma come di qualità capaci di eccitare delle idee semplici nel nostro spirito, di qualità, di cui noi discopriamo l'esistenza, e che noi non crediamo poter sussistere *sine re substante*, senza qualche cosa che le sostenga, a cui diamo il nome di sostanza, vale a dire, *ciò che sta di sotto, o sostiene*. Laonde quando lo Hartenstein osserva che le accuse del Leibnitz non riguardano Locke, ove si ponga la questione in questi termini: se l'attinenza logica tra la idea e le sue note dia diritto a concludere sull'attinenza tra la cosa e le sue proprietà; allora dimentica quanto viene esposto da Locke nel capitolo XXIII, libro II; dimentica sopra tutto che Loke non fa questione di attinenze logiche tra una idea e le note di questa idea, ma semplicemente di qualità reali, come la estensione, la solidità, che agiscono effettivamente sui nostri organi e le percepiamo quali Locke suppone esistano nei corpi, e di un sustrato, che realmente

le sostenga, nel quale sussistano e dal quale resultino. E con ciò viene a mancare allo Hartenstein il presupposto, sul quale fonda la difesa di Locke contro Leibnitz.

In Locke si scorge sempre il contrasto tra l'empirismo inglese e la intuizione Cartesiana; nelle idee considera sempre la duplice relazione di modi della mente, e di qualità capaci a eccitare le idee semplici nel nostro spirito; ed è sotto questa seconda relazione che parla della idéa generale di sostanza; noi non la conosciamo, ma la supponiamo come sostegno delle qualità da noi conosciute esistenti, e nel quale sussistano, e dal quale resultino (II, xxiii, § 1 e 2). Leibnitz al contrario partiva dal dato naturale della sostanza come da una essenza dotata di una pluralità non di proprietà ad essa inerenti, ma di forze attive; senza che avesse mai tentato, osserva lo Hartenstein, una deduzione, che mostrasse la necessità, che all'apice della Metafisica doveva essere collocata la idea di sostanza in questo e in nessun altro senso. Ma in questa posizione della sua dottrina se aveva comune col naturalismo filosofico il supposto che ogni atto del nostro pensiero fosse un modo della sostanza pensante, con questo già schivava l'equivoco di dare alla idea una doppia significazione, e di fare la questione fatta da Locke: se alle qualità esterne convenga un sostegno, in cui esistano, e da cui risultino; mentre lo stesso Locke dichiarava che il valore del nostro pensiero si restringe alle idee, in quanto sono nel nostro intelletto.

Noi non possiamo adunque nascondere che in Leibnitz il fondamento metafisico è un presupposto; ma non è nè pure da negarsi che il filosofo di Lipsia ha questo di più sopra Locke, che non è intricato, come questi s'intrica, nell'empirismo volgare delle supposte qualità esistenti nei corpi, e come tali da noi conosciute. Laonde, riconoscendo che parte da un presupposto, la idea di so-

stanza, che egli ammette, come da noi conosciuta nelle appercezioni, non è quella, che aveva ricercato inutilmente Locke, dopo che dalle sue premesse si rendeva evidente che non era reperibile; ma quale crede di poterla ammettere, l'ammette come un modo del pensiero; salvo poi a liberarsi dalle conseguenze di questa dottrina con la sua ipotesi delle monadi escogitata appunto per evitare, com'egli stesso afferma, lo Spinozismo.

Nè mi sembra conforme al vero la opinione dello Hartenstein, che in Locke non ci sia la questione tra la idea di sostanza e le sue qualità. Quando Locke ammette il termine correlativo delle qualità primarie conosciute come esistenti nei corpi, e delle qualità secondarie conosciute come causa delle nostre sensazioni e delle nostre idee semplici, con questo è supposto l'altro termine dichiarato ignoto e non percepibile: e la espressione *pur sujet en général*, che adopera il Leibnitz corrisponde esattamente alla espressione del Locke *notion of pure substance in general.* La questione del raggruppamento delle idee semplici, a cui allude lo Hartenstein, non può confondersi con quella, che ha per oggetto le qualità conosciute come esistenti nei corpi. Quindi le critiche del Leibnitz sono giustamente dirette alla dottrina di Locke, ed hanno un giusto fondamento sulla incertezza, in cui questo filosofo si mantiene tra l'empirismo inglese e la intuizione cartesiana. Quando poi il Leibnitz in quelle osservazioni, che fa a Locke, afferma che nelle nostre cognizioni il punto di partenza è il concreto, non l'astratto, (e questa è la conclusione, alla quale noi vogliamo pervenire), e che è più facile a intendersi il concreto dell'astratto, quella distinzione, che noi abbiamo ritrovato anche nelle sue dottrine filosofiche tra l'arte pratica del pensare e le questioni più elevate della filosofia, ottiene una compiuta conferma. E in questa distinzione si determina la sepa-

razione della ricerca critica intorno al valore e alla formazione delle nostre cognizioni, e al problema proseguito nella filosofia naturalistica intorno alla ragione dell'esistere delle cose.

Ora noi abbiamo avvertito in altra parte di questo capitolo in qual modo il Leibnitz assicuri la certezza del nostro conoscere, tanto nello scritto *de cogitatione, veritate et ideis,* quanto nell'*Esame dei Principii* del P. Malebranche. Egli distingue, come poi distinguerà Hume, due specie di ragionamenti; quelli fondati sull'idea primitiva e adeguata, e quelli fondati sulla connessione delle nostre appercezioni. Ai ragionamenti fondati sulle nozioni primitive e adeguate dà un valore universale e necessario, e a questo proposito abbiamo più volte osservato come tutti i filosofi dell'epoca moderna procedano concordi. Per riguardo alla connessione delle idee Leibnitz distingue: 1° i ragionamenti, che si potessero ridurre alle loro nozioni primitive, e in questo caso sarebbero ragionamenti *a priori;* ma non si sa risolvere ad ammettere che in alcuno dei nostri ragionamenti possiamo pervenire *ad prima possibilia;* 2° le connessioni tra le imagini, che si avvertono anche negli animali, ed hanno qualche somiglianza con la ragione; 3° le osservazioni delle particolari scienze fondate sulla esperienza. La questione fondamentale nel secondo periodo della filosofia moderna riguarda quest'ultima specie di cognizioni, nelle quali consiste propriamente quella, che il Leibnitz denomina arte pratica del pensare. E a questa il Leibnitz si riprometteva di aver provveduto con l'avere stabilito il principio della ragione sufficiente, del quale, egli osserva, la filosofia esperimentale va sodisfatta, e consiste nel ritrovare la ragione di un avvenimento negli avvenimenti precedenti e circostanti. Le nostre appercezioni, egli dice nell'*Esame dei Principii* del P. Malebranche, sono stati pas-

seggieri del pensiero, modificazioni dell'anima nostra: della realtà delle modificazioni dell'anima nostra e dei loro fenomeni noi siamo assicurati dal legame onde sono congiunte le une con le altre. Questo legame contiene la ragione sufficiente, di cui va sodisfatta la filosofia esperimentale, e che Leibnitz contrappone al principio di causa risposto da Aristotele nella essenza delle cose. Spiegare la formazione di questo legame, dal quale dipendono la esperienza e le scienze, che si fondano sulla esperienza, è il problema, che si propone Hume: riconoscere universale e necessario questo legame, e però non dipendente dalla esperienza, ma condizione della esperienza, questo è l'ufficio che si propose Emanuele Kant.

XIV. Dacchè adunque nella dottrina del Leibnitz oggetto del nostro conoscere non è l'essenza delle cose, ma le nostre appercèzioni, ossia le modificazioni dell'anima nostra con i loro fenomeni, e dacchè la ragione di ciascuno di questi stati transeunti del pensiero non si può ricercare nella essenza giacente a fondamento nei singoli, ma nell'attinenza, in cui ciascuno di essi è congiunto con gli altri; qui si offre la questione, che dee separare il periodo naturalistico dal periodo critico nella filosofia moderna. E la questione si può esporre sotto questo duplice aspetto: 1° ammessa la natura del nostro conoscere, quale vien determinata dal Leibnitz, o più tosto prendendo in stretto significato le espressioni Leibnitziane, che ci autorizzano a denominare le nostre appercezioni stati transeunti del pensiero, il contenuto di queste appercezioni, oggetto proprio e vero del nostro conoscere, può giustificare il dato naturale presupposto dal Leibnitz, quale fondamento delle rappresentazioni? 2° Quelle attinenze, onde in ciascuna cognizione composta sono congiunte le nozioni primitive o più semplici, e per cui le nostre appercezioni sono congiunte le une con le altre, si può am-

mettere, secondo la dottrina del Leibnitz sulla formazione del nostro conoscere, che si riferiscano ad una realtà, che è fuori della serie delle cose contingenti?

Lo Hartenstein, che, a mio parere, ha trasformato la questione della sostanza di Locke, giudicando potesse subordinarsi, contro quanto Locke stesso afferma sulla conoscibilità delle qualità primarie, all'altra questione: se l'attinenza logica tra la idea e le sue note porgano una conclusione sufficiente intorno all'attinenza tra la cosa e le sue proprietà; lo Hartenstein, diceva, ha rettamente applicato questa questione alla dottrina di Leibnitz sulla sostanza. Egli domanda se Leibnitz ammetta un parallelismo dell'attinenza logica tra la idea e le sue note, con l'attinenza reale tra la cosa e le sue proprietà; e risponde che ciò non apparisce chiaro. Aggiunge però che secondo Leibnitz: 1° non possiamo conoscere il modo della coerenza delle proprietà le une con le altre e con la sostanza: sappiamo semplicemente dalla esperienza che nella essenza dell'oro la pesantezza è unita alla duttilità, e dalla esperienza apprendiamo che nell'essenza specifica, sebbene a noi ignota, è il fondamento delle qualità; 2° che la maggior parte di ciò, che uniamo alle cose, come proprietà di esse, dipende dalle attinenze e dalle relazioni, che hanno con le altre cose, e per conseguenza non può essere attribuito a quelle, come loro essenza.

Questa contradizione di una ignota essenza, alla quale debbono far capo i modi di agire, in gran parte anch'essi ignoti per noi, delle cose, è giustamente attribuita dallo Hartenstein al presupposto Leibnitziano della *vis activa*, dalla quale dovrebbe emanare la moltiplicità delle attività. E poichè, in quanto rigettava l'influsso fisico delle cose esterne sull'anima nostra, che ha rappresentazioni, pensieri e voleri, non ci è data notizia immediata nè delle attività esterne, nè dei principii, da cui emanano, la vita

psichica pareva a lui manifestasse nella interna esperienza quella immediata spontaneità, che egli attribuiva alle entelechie; a giudicare delle quali piglia appunto per termine di confronto la vita psichica. Per potere adunque stabilire se la dottrina del Leibnitz sulla formazione del nostro conoscere, si possa riferire, come a suo fondamento al dato naturale, è necessario osservare qual valore abbiano gli oggetti del nostro conoscere; e più particolarmente 1º se sieno connessi gli uni con gli altri in tal modo, che alcuno di essi possa emanare della essenza dell'altro; 2º se la ragione intelligibile delle nostre appercezioni provenga da questo, che sono possibili eterni, e come tali debbano aver la loro sede in una realtà. Noi già sappiamo che alla determinazione della sostanza, come *vis activa*, Leibnitz è stato condotto da una questione sul movimento della materia; ma dipoi, come osserva giustamente lo Hartenstein, alla conoscenza delle entelechie ammette non si possa pervenire se non per analogia della esperienza interna, che si ha dell'anima nostra. E qui tralasciamo di osservare, che il concetto della *vis activa* ottenuto e determinato per mezzo della esperienza esterna, è trasferito all'oggetto della esperienza interna, per potere dipoi dall'analogia di quanto ci si mostra nella vita psichica giudicare dell'esistere e del modo di agire delle altre entelechie. Non è di questo, che dobbiamo occuparci, ma più tosto se la conoscenza del dato naturale, che è il fondamento del sistema di Leibnitz, possa congiungersi con alcuna delle nostre appercezioni in modo, che in questa sia contenuto, come in sua essenza. E a questo già sappiamo che ha risposto il Leibnitz nello scritto *de cogitatione, veritate et ideis*, e nell'altro *Principia Philosophiae*, che soltanto nelle dimostrazioni fondate sul principio d'identità si può ottenere la cognizione adeguata, ma per rispetto alle altre cognizioni farebbe d'uopo risa-

lire *ad prima possibilia, sive attributa Dei*, nel quale sono contenute *eminenter* tutte le possibilità e le loro ragioni.

Per rispetto adunque alla prima delle due questioni proposteci, e cioè se tra le nostre appercezioni ci sia tal connessione, che le une possano, come da loro essenza, essere dedotte da altre, a questa ha già risposto il Leibnitz; quello, che la filosofia esperimentale può conoscere, e quello, che pure potremmo conoscere, se potessimo pervenire alla costituzione interna di qualche corpo, osserva il Leibnitz, consisterebbe nel ridurre le qualità dei corpi alle loro ragioni intelligibili. E questo chiaramente significa, che tutta la cognizione, che possiamo avere delle cose, riguarda, come dice nel *de cogitatione* ecc. la possibilità della coerenza delle singole nozioni contenute in ciascuna appercezione, e delle appercezioni le une con le altre.

In Leibnitz adunque non si può far questione della congiunzione delle appercezioni fondata sulla compenetrazione delle essenze, soltanto si può dimandare di qual natura sia il vincolo, che unisce le singole nozioni nelle nostre appercezioni, e queste; cioè le appercezioni le une con le altre. Or questo è il punto, in cui in modo netto e preciso prende la questione Hume; dato che tra le nostre appercezioni, e nè pure tra le nozioni, onde sono composte, non ci sia tale compenetrazione di essenza, che il nesso della loro unione non possa derivarsi dalla natura di esse, donde si potrà ricavare la spiegazione della loro unione? Il nostro filosofo è sciolto da quelle ambagi, nelle quali s'invischia il Locke sulla questione della sostanza, ambagi derivanti dall'empirismo volgare, che i corpi esterni facciano passare per mezzo dei sensi nell'anima nostra le idee delle qualità; ma è del pari libero dal cumulo di quelle questioni, che avevano preoccupato l'animo del Leibnitz, e lo avevano indotto al presupposto

di una sostanza, di cui i modi di agire consistessero nel rappresentare. Egli dichiara risolutamente che la causa delle impressioni è interamente inesplicabile per la nostra intelligenza e si restringe a osservare che quale si sia la loro origine, e il rapporto di esse con gli oggetti della natura, questo è incontestabile, che noi possiamo trarre delle inferenze dalla coerenza delle nostre percezioni (p. III, sez. v). Questa recisa affermazione di Hume, che, lasciate da parte le questioni circa la origine delle impressioni e del loro rapporto con gli oggetti della natura, vi è sempre modo per la mente di trarre delle inferenze dalla coerenza delle nostre percezioni, riporta spontaneamente il pensiero al legame delle modificazioni dell'anima nostra e dei loro fenomeni, come criterio della verità di quelle e di questi. Se non che mentre il Leibnitz crede dover trovare una ragione all'esistere delle appercezioni, considerate come modificazioni dell'anima nostra, ed al legame, in cui ci appariscono, e per cui si distinguono dai sogni, a Hume non ripugna nè pure che si possano chiamare da chi vuole anche sogni le inferenze, che si traggono dalla coerenza delle nostre percezioni; tanto è persuaso che alle nostre percezioni non può assegnarsi altro fondamento, nè altra cagione al loro collegamento, se non le percezioni stesse, secondo la maggiore o minor forza e vivacità, in cui appariscono.

E questo appunto è l'intento di tutta la sua opera, nella parte che si può considerare come il proemio e quasi direi la premessa alla esposizione delle sue dottrine morali; mostrare che quel valore, che ha la inferenza dalla coerenza, non è derivabile nè dalla conoscenza dell'essere, nè da un riferimento alla natura dell'essere, ma da un passaggio che si compie non per opera della riflessione, ma unicamente per la relazione, in cui sono congiunte alcune impressioni con alcune idee in base alle

proprietà (cioè il grado di maggiore o di minor forza) convenienti alle prime e alle seconde, e per cui queste sono da quelle distinguibili. E a mostrare quest' ultima parte, che è il punto, a cui ha diretto lo sguardo nelle sue acutissime analisi, e cioè che la inferenza dalla coerenza delle percezioni ha luogo soltanto per qualità convenienti alle percezioni stesse, Hume è mirabilmente soccorso dalla dottrina del conoscere di Leibnitz, in quanto questi ammette che ogni nostra cognizione sia un complesso di nozioni congiunte l'una con l'altra.

La differenza, che separa questi due grandi pensatori, ha tutto il suo fondamento nel punto, da cui ciascuno di essi parte nella meditazione del problema filosofico. Leibnitz sorge di mezzo alle contese dei filosofi e dei teologi, di mezzo al contrasto dei metafisici e dei naturalisti, e comparisce quale arbitro di opposte e discordanti dottrine, adattando il soggetto di tante disputazioni, che è la questione della sostanza, in tutto il primo periodo della moderna speculazione, a spiegare i fenomeni della natura, e a giustificare i disegni della provvidenza. Hume si apparta dalle sottili dispute dei teologi e dalle feroci lotte delle fazioni religiose, e ha dinanzi a sè le conseguenze, che Locke ha tratto dal confronto del subiettivismo empirico col subiettivismo intuitivo e le obiezioni, che Berkeley ha fatto alle dottrine di Locke. Qual meraviglia che, sgombro l'animo da presupposti, e ammaestrato da lunga e dolorosa esperienza delle passioni, a cui conduce il fanatismo religioso, discoprisse il dogmatismo di Berkeley, e quale unico risultato di tante scuole e di tante dottrine ravvisasse la cognizione, secondo è determinata da Locke, nel libro IV, cap. II, § 1?

E a questa persuasione lo doveva condurre e in questa conformare l'esame, che delle nostre apparcezioni aveva fatto il Leibnitz. Secondo questo filosofo le nostre apperce-

zioni sono un complesso di nozioni, delle quali ciascuna è distinguibile dall'altra; e in quanto è distinguibile conterrebbe la ragione delle nozioni susseguenti, e la ragione di essa sarebbe contenuta nelle nozioni precedenti e concomitanti, se ciascuna percezione si potesse decomporre nelle sue nozioni, e se fosse possibile percorrere tutta la serie, nella quale ciascuna nozione è congiunta con le altre in ogni appercezione, e per cui tutte le appercezioni sono congiunte l'una con l'altra infino a che si pervenga ad un ultimo essere, che è fuori delle cose contingenti. In questa posizione del Leibnitz noi abbiamo qui notato due osservazioni importanti, per le quali la sua dottrina del conoscere si oppone diametralmente a quella della filosofia scolastico-aristotelica; la distinguibilità, come fondamento della differenza di ciascuna idea da ciascun'altra; la riduzione di ogni operazione intellettiva (all'infuori di quelle fondate sul principio d'identità o di contradizione) al nesso di dipendenza di una nozione dall'altra, senza che questo nesso implichi una compenetrazione di essenza tra i due termini, tra i quali ha luogo l'operazione intellettiva. Ora delle tre questioni, che Hume tratta nel libro I del *Trattato* e nei *Saggi* filosofici, due di queste sono tolte dalle osservazioni, a cui Leibnitz era stato condotto circa il problema del nostro conoscere; e cioè: 1° la determinazione della nozione, ossia della idea semplice dalla sua distinguibilità, per cui è differente e separabile da ogni altra nozione; 2° la necessità di derivare la dimostrazione delle nostre cognizioni empiriche non dalla essenza delle nostre idee, ma dall'attinenza, in cui le nozioni semplici sono contenute in ciascuna nostra appercezione, e le nostre appercezioni sono collegate le une con le altre. Egli però non si acqueta, e qui comincia la sua differenza dal Leibnitz, alla spiegazione, che di questo nesso aveva escogitato il grande pensatore di Lipsia; e la parte,

che consacra come a preparare la soluzione, che darà al problema della connessione necessaria delle idee di effetto e di causa (questa è la terza questione che e nel I libro del *Trattato* e nei *Saggi filosofici* è da lui discussa), è tutta diretta a significare le rigorose conseguenze, che scaturiscono dalle giuste osservazioni del Leibnitz sopra ricordate. Noi abbiamo già veduto in altro paragrafo com'egli non separi la esistenza e la possibilità dalla idea, e come a questa conclusione pervenga dal fatto che la idea non è distinguibile dalla sua esistenza, o possibilità, che vogliamo dire. Su questa correzione che fa alla dottrina delle appercezioni del Leibnitz, e che contraddice al supposto Leibnitziano che le idee abbiano la sede in qualche cosa di reale, fonda tutto il valore degli argomenti, che adduce a combattere le supposizioni della filosofia precedente. Da questa correzione, con la quale dà il valore di posizione irretrattabile alla percezione, prende animo a rigettare la parte, che era rimasta nel sistema di Leibnitz riguardante la natura dell'essere, anche quella che nel *Saggio: Soluzione dei dubbi* ecc., aveva ammessa come analogica e atta a sodisfare gli amatori delle scienze astratte. E finalmente per il significato, che ha la idea in sè, e per le conseguenze, a cui questo valore della percezione conduce, Hume trasporta, per così esprimermi, il centro di gravità della speculazione dalla questione dell'essere, e precisamente dalla questione della sostanza, alla questione del conoscere, quale ci si mostra nelle nostre percezioni.

Così nella sezione III, parte III esaminando il valore di alcune dimostrazioni, che a' suoi tempi correvano, di una causa prima, ritorna alla considerazione che tutte le idee distinte sono separabili le une dalle altre; e perciò essendo distinta l'idea di causa da quella di effetto, non c'è nessun ostacolo a pensare separatamente l'una dal-

l'altra. Nella sezione XIV della stessa parte III, ricordando l'opinione dei cartesiani, i quali negano alla materia ogni azione efficace, egli osserva che non ci è concesso di avere una idea del potere, o dell'azione efficace nè di riferirlo ad altra entità; e tutti i suoi ragionamenti hanno per base quanto aveva affermato al principio della sezione VI. E cioè; non avvi nessun oggetto, che implichi l'esistenza di un altro, se noi gli consideriamo separatamente e senza guardare più in là delle idee, che noi ce ne formiamo. Una inferenza fondata sull'esame degli oggetti particolari e sopra una cotale penetrazione delle loro essenze, che facciano scoprire la dipendenza dell'uno dall'altro, richiederebbe la compiuta conoscenza, e porterebbe con sè l'esistenza della impossibilità o contradizione assoluta a concepire in qualsiasi altro modo le cose. Ma dacchè tutte le idee distinte sono separabili, non c'è questa impossibilità, essendoci lecito, quando noi passiamo da una impressione ad una idea, separare la idea dalla impressione, e porre un'altra idea in luogo di quella. Nella sezione V della parte IV, esaminando la definizione, che si soleva addurre della sostanza: qualche cosa, che può esistere da se stessa; egli osserva che questa definizione è applicabile a tutto quanto si può concepire, e non varrà mai a distinguere la sostanza dall' accidente, nè l'anima dalle sue percezioni. E comprova la sua osservazione col seguente ragionamento; io parto da questi due principii già stabiliti; il primo: tutto quello, che è concepito chiaramente, può esistere, e tutto quello, che è concepito in un dato modo, può esser concepito in quel dato modo; il secondo: tutto ciò, che è differente, è discernibile, e tutto ciò, che è discernibile, è separabile con l'immaginazione. La mia conclusione, tirata da questi due principii, è questa: poichè tutte le nostre percezioni sono differenti le une dalle altre e da ogni altra cosa dell'universo, esse

sono ugualmente distinte e separabili, e possono essere considerate come isolatamente esistenti, e possono esistere isolatamente, e non hanno bisogno d'un sostegno o substrato per esistere.

E venendo più prossimamente a toccare delle ipotesi, le quali potessero giustificare il sistema del Leibnitz, sia per la spiegazione, che egli adduceva sul valore del nostro conoscere, sia per la soluzione, che recava al problema morale; nè pure in questo si distacca da quelle osservazioni, che il Leibnitz aveva fatto sulla formazione del nostro conoscere. Egli rigetta il valore metafisico, che Leibnitz attribuiva al principio di ragione sufficiente; valore metafisico, dal quale lo stesso Leibnitz faceva dipendere il pregio e il significato delle ricerche proprie della filosofia esperimentale. E di più nel *Saggio sulla libertà e la necessità* dichiara non riuscita l'impresa di quei filosofi, che si erano imposti l'ufficio di conciliare la indifferenza e la contingenza delle azioni umane con la prescienza di Dio, o di scolpare la divinità dell'origine del peccato, difendendone i decreti assoluti; per lo che quel valore di semplice analogia, che nel *Saggio: Soluzione dei dubbi* ecc. aveva accordato all'*armonia prestabilita,* in questo Saggio posteriore vien negato. E riguardo al valore della ragione sufficiente, o della connessione necessaria dell'effetto con la causa, nella sezione XIV della parte III, e nella sezione V della parte IV, egli accetta per principio quanto il Leibnitz affermava in opposizione a Locke, che nell'acquisto delle nostre cognizioni noi procediamo dal concreto all'astratto; e concludeva che noi non possiamo avere una idea generale ed astratta del potere o dell'azione efficace, senza che noi riscontriamo tra due oggetti determinati questo potere, o quest'azione efficace, da cui quegli oggetti sieno uniti. Or egli soggiunge, richiamandosi alla osservazione del Leibnitz sulla distin-

guibilità delle nozioni, e sulla differenza dei due principii, sui quali si fondano i nostri ragionamenti, il concepire chiaramente questo potere, o quest' azione efficace tra due oggetti equivarrebbe a dimostrare la necessità della loro connessione, come se fosse fondata sul principio d'identità, e implicherebbe per conseguenza l'impossibilità assoluta, che l'uno oggetto non seguisse l'altro, o che non si potesse concepire, se non in quanto segue l'altro. Lo che viene a dire, che come vi ha distinzione tra le due specie di attinenze, in cui si possono concepire le nostre idee, e poichè l' una di queste specie di attinenze ha per oggetto le idee distinguibili, e quindi separabili; credere che noi conosciamo il potere o l'azione efficace, che unisce due idee differenti e separabili è lo stesso che affermare che queste idee non sono separabili, almeno con la immaginazione, nè si possono pensare distintamente. Riguardo alla soluzione, che con il suo sistema il Leibnitz credeva di poter dare alle controversie religiose e al problema morale, Hume osserva che queste grandiose vedute non possono avere efficacia sull' animo dell' uomo, disposto in guisa, che non può fare attenzione se non a ciò, che lo circonda, nè può determinare la natura del bene e del male se non da ciò, che ha relazione con i suoi sentimenti. Per lo che in luogo di attenersi a sistemi, nei quali è fermato a ciascun passo da difficoltà insormontabili e da continue contradizioni anche formali, lasciando questa scena di tenebre e di perplessità, è preferibile che si rivolga all'esame di quei concetti, che sono il fondamento della vita comune.

Il punto, a cui Leibnitz aveva ridotto la questione circa alla formazione e al valore del nostro conoscere, obbligava i cultori della speculazione a ricercare e a riconoscere nella percezione stessa, e non in un dato esterno, il fondamento alla sua spiegazione ed al suo significato.

Poichè se il criterio della verità delle nostre modificazioni e dei fenomeni di queste era, per sentenza del Leibnitz, il legame, onde quelle e questi ci si mostrano congiunti, soltanto per un circolo vizioso il Leibnitz stesso poteva essere ricondotto a ricercare nella natura dell'essere la spiegazione del conoscere. Egli ammetteva da un lato che le cose le conosciamo in noi, e della loro realtà, in quanto sono in noi come modificazieni dell'anima nostra, e come fenomeni di queste modificazioni, n'è sicura testimonianza il legame, in cui si mostrano congiunte: ma d'altra parte ammetteva che di questo legame, che ci assicura della realtà delle nostre cognizioni, la ragione risiede nella possibilità di queste stesse cognizioni. E per tal modo la realtà del nostro conoscere è fondata sulle attinenze, in cui ci appariscono congiunte le nostre appercezioni; e la verità di queste attinenze, la sicurezza, che non sono nostre fantasie o sogni d'infermi, è fatta dipendere dal fatto, che le singole nozioni e le singole appercezioni sono possibilì eterni. A questo ragionamento del Leibnitz, che è il vincolo per cui questo filosofo unisce la dottrina del conoscere alla dottrina dell'essere, Hume opponeva recisamente (sez. VI, parte II), che l'idea d'esistenza o di possibilità è assolutamente lo stesso di ciò, che concepiamo nelle nostre percezioni. Riflettere semplicemente sopra una cosa, e riflettere su questa cosa come esistente non differiscono per nulla l'uno dall'altro. Ogn' idea, che ci piace di concepire, è idea di un essere, e idea di un essere è ogn'idea che a noi piaccia di concepire. Il valore adunque ogni percezione l'ha in sè e non dal legame, in cui può mostrarsi a noi congiunta; l'ha in sè non perchè si riferisca a una possibilità eterna, ma soltanto per questo, perchè è nostra percezione. Supporre invece che questo legame, onde sono congiunte le nostre percezioni, abbia un valore dipendente da un ordine di possibili, che stanno fuori delle

nostre modificazioni, è un affermare delle percezioni quello, che non sono, è un contravvenire alla distinzione già stabilita da Leibnitz tra le operazioni intellettive, che hanno per fondamento il principio d'identità, e le operazioni intellettive, che sono fondate sul principio di ragione sufficiente. E questo significa ammettere tra le idee differenti, e perchè differenti, distinguibili quella compenetrazione di essenza, che è stato intento del Leibnitz di rigettare. Laonde l'ammissione di una connessione delle nostre appercezioni fondata sui possibili contrastando e al concetto, che quegli si era formato delle nostre appercezioni, e alla distinzione, che aveva stabilito tra le due specie di operazioni del nostro intelletto; a spiegare il nesso causale, a cui tutte le unioni delle nostre percezioni si possono ridurre, non restava se non esaminare se e in qual modo questa connessione necessaria si potesse riscontrare nel soggetto.

CAPITOLO TERZO

Soluzione proposta da Hume

I. Relazione delle dottrine di Hume con quelle di Leibnitz circa la soluzione al problema dell'attinenza causale — II. Ragionamenti fondati sulla prova e sulla probabilità — III. In qual modo il ragionamento possa fondarsi sulla prova — IV. Connessione delle dottrine di Hume col naturalismo filosofico — V. Confronto della dottrina sull'abitudine con la dottrina delle idee generali — VI. La questione della coscienza.

I. Era nostro intento, in questa seconda parte, di mostrare come per mezzo del Leibnitz Hume si ricongiunga al problema fondamentale della speculazione moderna, e come a ricercare nella qualità delle percezioni la causa delle loro attinenze fosse stato indotto dalle contradizioni, nelle quali circa alla formazione e al valore del conoscere il Leibnitz era rimasto implicato. Or volendo esporre ed esaminare la soluzione, che Hume ha proposto al problema dell'attinenza causale, non mi perito dall' affermare che ugualmente dalla dottrina del Leibnitz ha tolto argomento a tentare una soluzione, che nella sez. IX, e nella sez. XIV, parte III, Hume stesso chiama straordinaria e paradossale; e che soltanto a riguardo della solidità delle prove e della forza dei ragionamenti può sperare di fare ammettere sormontando inveterati pregiudizi. Ma per quanto lo stesso Hume fosse persuaso della novità delle sue proprie osservazioni, il legame, ond' era congiunto ai filosofi precedenti

per la cognizione esattissima, che aveva delle loro dottrine, unisce la sua teorica dell'associazione delle idee e dell'abitudine ad alcune parti della spiegazione leibnitziana sulla formazione del nostro conoscere.

Noi abbiamo già osservato che il problema fondamentale della speculazione moderna era stato riposto dal Leibnitz nella questione dell'attinenza causale per la riduzione di tutti i nostri ragionamenti (all'infuori di quelli fondati sul principio di contradizione) al collegamento, in cui ci compaiono unite le nozioni in ciascuna appercezione, e le appercezioni le une con le altre, e per la spontanea disposizione confermata dalla esperienza a passare da una modificazione dell'anima ad altra modificazione. Questo collegamento delle nostre rappresentazioni, e la solidità che acquistavano dalla esperienza i nostri ragionamenti fondati sul collegamento delle nostre rappresentazioni formavano per Leibnitz il criterio delle nostre cognizioni empiriche, e la norma sicura al procedimento ed al perfezionamento della filosofia esperimentale. Supporre, come fa il Leibnitz, che sopra e fuori di questa filosofia esperimentale, fondata unicamente sul collegamento delle nostre appercezioni, si debba e si possa trovare la ragione di questo collegamento, equivale a prendere per fondamento ciò, che non può aver valore se non di semplice analogia; è un riammettere, però di là dal campo, su cui si svolgono tutte le nostre appercezioni, quella conoscenza di attinenze derivabili dalla compenetrazione della essenza degli oggetti, quale viene esclusa dai principii sulla formazione del conoscere nella dottrina leibnitziana. E però Hume ammettendo con Leibnitz e contro Locke che la nostra cognizione si riferisce unicamente alle nostre percezioni, non alle qualità delle cose esistenti nei corpi, nè ad attinenze, di cui uno dei termini esista fuori della percezione stessa, ripone il valore del nostro pensiero nella connessione, in cui ci appariscono le nostre percezioni,

ma nega recisamente che questo collegamento possa riferirsi al fatto che le idee, e come tali, cioè come semplici nozioni, e nella connessione in cui ci appariscono con altre nozioni o idee complesse hanno la loro sede, come possibili, in una entità attuale. E nega questo sia perchè con questa supposizione verrebbe nagata alla idea semplice il suo carattere, la distinguibilità, ciò per cui è discernibile, e però differente e separabile da ogni altra idea; sia perchè ammettendo la ragione della congiunzione in una qualità oggettiva dell' idea, verrebbe a negarsi la distinzione stabilita dal Leibnitz delle verità fondate sul principio di contradizione da quelle fondate sul prinicpio di ragione sufficiente; e queste ultime, contro ogni supposto del Leibnitz, dovrebbero considerarsi, nelle loro ultime ragioni, come derivabili dalla compenetrazione della essenza degli oggetti.

Questo punto di unione con la dottrina delle cognizioni empiriche del Leibnitz, e di separazione dai presupposti naturalistici, pei quali soltanto si può fondare sulla essenza dell'anima la origine della cognizione, e sulla possibilità delle idee avente la sua sede in una entità reale, la ragione ultima della connessione delle nostre rappresentazioni, questo punto è stato da noi toccato ed esaminato nel precedente capitolo. Ma proseguendo a investigare per quale concatenazione di osservazioni Hume possa essere pervenuto a determinare la sua particolare dottrina, non ci sarà difficile il riconoscere quanto la considerazione e lo studio delle dottrine del Leibnitz abbiano dovuto soccorrere nelle sue meditazioni anche in questa parte delle sue ricerche il nostro filosofo. Già questa dipendenza delle dottrine di Hume dalle dottrine del Leibnitz abbiamo avvertito come resulti dalla determinazione del problema filosofico. Nella sez. II, parte III, Hume riduce tutti i nostri ragionamenti, quelli cioè non dipendenti dalle idee, o, come direbbe il Leibnitz, non fondati sul principio di contradi-

zione, a comparazioni di due o più oggetti; ognuno dei quali, perchè fra gli oggetti da noi percepibili nessuno possiede una qualità propria, che lo determini o come causa, o come effetto, può essere considerato in una relazione costante o non costante con altro oggetto, o con altri oggetti. In queste espressioni di Hume si deve avvertire: 1° che ogni attinenza, che possa aver significato di ragionamento, si riduce a quella di causa e di effetto; non potendosi denominare operazione dell'intelletto la simultanea apparizione di due o più oggetti a' nostri sensi, e riferendosi sempre a una qualche segreta causa l'attinenza di tempo e di luogo; 2° che la ragione dell'attinenza, in cui un oggetto è con un'altro, non si può desumere dalle qualità degli oggetti, ma semplicemente dalla connessione costante degli oggetti stessi. Ora noi abbiamo riportato nel precedente capitolo le parole del Leibnitz tolte dallo scritto *Principia Philosophiae*, con le quali determinava la natura di questa specie di ragionamenti: 1° sull'attitudine delle nostre appercezioni ad essere riferite ad altre appercezioni precedenti e concomitanti, nelle quali fosse contenuta la ragione delle prime; 2° sul non presentare nessuna delle nostre appercezioni tali qualità, da essere in virtù di queste qualità determinata ad avere la natura di causa, o di effetto; mentre al contrario ciascuna di esse è a sua volta e causa e effetto, soltanto per la posizione, che occupa nella serie delle cose della natura. A questo punto non si può negare che v' abbia una differenza essenziale tra la dottrina di Hume e di Leibnitz per rispetto a questa seconda avvertenza circa alla relazione, in cui gli oggetti possono essere considerati gli uni per rispetto agli altri. Quegli afferma che ogni oggetto può essere effetto, o causa perchè l'essere l'uno o l'altra non è determinato da qualità inerente all'oggetto; questi riconosce che l'essere una qualsiasi appercezione effetto, o

causa non proviene da qualità conosciute dell' oggetto; ma pone un limite a questa indeterminatezza, in cui si potrebbero concepire gli oggetti; e questo limite è qualche cosa di estrinseco alla natura dell'oggetto singolare, ma non è nè pure fatto dipendere semplicemente dai modi, in cui si manifestano le percezioni, come dipoi tenterà di dimostrare Hume. A quest'ultimo filosofo però è sufficiente argomento a combattere la parte, che di naturalismo filosofico è ancora rimasta in Leibnitz, l'avere per concesso il principio, che la dipendenza di un fenomeno, o di un'appercezione da un altro fenomeno o da un'altra appercezione non è derivabile dalla compenetrazione della essenza degli oggetti. E il procedimento, che tiene il Leibnitz nello spiegare la formazione e il valore del nostro conoscere empirico, e la qualità delle osservazioni, che adduce per ricercare un solido fondamento nella metafisica alla efficacia e al valore delle nostre argomentazioni, porgono del continuo nuove occasioni a separare dai presupposti del naturalismo la questione della formazione e del valore del conoscere, e a tentare una soluzione all'arduo problema, che non sia fondata, com'è da ultimo fondata quella del Leibnitz, sulla essenza dell'essere, ma puramente sulla qualità delle percezioni.

Esaminiamo queste occasioni, ove non si voglia dire che sono argomenti belli e buoni, che il Leibnitz porge a separare il problema critico dal problema della speculazione naturalistica, e a ricercare nella qualità della percezione, non in una supposta attinenza obiettiva, la ragione della connessione di causa ed effetto. Il Leibnitz nello scritto *Principii della Natura e della Grazia*, distingueva tre specie di connessioni tra le nostre appercezioni, delle quali quelle soltanto, che hanno fondamento sul principio di contradizione sono necessarie e universali e proprie dello spirito umano; delle altre due specie, l'una

è anche negli animali, e arieggia la ragione, e regola per tre quarti le azioni degli uomini, l'altra ha per fondamento la conosciuta attinenza delle appercezioni, delle quali alcune ci appariscono come ragioni delle altre. Nella sez. xi, parte III, Hume rigetta la divisione stabilita dal Locke nelle operazioni del nostro intelletto, in conoscenza, e probabilità, in giudizi, cioè, che dipendono interamente dalle idee, e in giudizi, che si fondano sulla casuale connessione delle idee; poichè, sebbene in questa seconda specie di giudizi non possa mai accadere che la essenza degli oggetti valga di unione ai rapporti, che possiamo stabilire, egli osserva non essere meno certo che nel discorso comune si afferma senza nessuna difficoltà, che molti argomenti sulla causazione s'inalzano sopra la probabilità, e possono essere accettati come una specie superiore di evidenza. Anzi riporta l'esempio stesso, che nel suo scritto aveva riferito il Leibnitz, notando che diventerebbe ridicolo chi per esempio dicesse che è solamente probabile che domani si leverà il sole. E però oltre alla conoscenza dipendente dalla comparazione delle idee, e che il Leibnitz richiamava al principio di contradizione, Hume, a imitazione del Leibnitz, distingue la semplice connessione delle rappresentazioni, alla quale dice convenire il nome di probalità, dal rapporto causale, nel quale la relazione costante di due, o più appercezioni porge le prove alla nostra persuasione, e toglie ogni incertezza e ogni dubbio. Questo è un nuovo passo, che fa il nostro filosofo verso la soluzione del problema, eccitato non da Locke, che avrebbe voluto ritrovare nella natura degli oggetti la ragione della unione o della incompatibilità delle nostre idee, ma dal Leibnitz, che restringeva la considerazione alle qualità delle percezioni, e da questo spiegava l'operare degli animali, le abitudini degli uomini, i quali per tre quarti delle loro operazioni

sono guidati da questa connessione delle rappresentazioni, e finalmente la scienza esperimentale, la quale non s'innalza alle supreme ragioni, ma accetta per prova la costante coerenza delle rappresentazioni. E nè pur qui io pretendo di affermare che le dottrine di Hume collimino perfettamente con quelle del Leibnitz; non potendo nascondere che se il criterio delle nostre cognizioni empiriche è riposto, secondo Leibnitz, nel legame, in cui ci appariscono le rappresentazioni, pure al metafisico fa d'uopo di ricercare nell'ordine dell'essere la suprema ragione di questo collegamento e di questa efficacia che hanno le percezioni negli animali, nelle abitudini degli uomini, e per la scienza esperimentale. Invece io ripeto che a Hume è sufficiente argomento per tentare una nuova soluzione al problema del nesso causale il valore, che Leibnitz riconosceva alle percezioni; poichè se queste di per se stesse hanno tanta efficacia, da regolare le operazioni degli animali, da formare le abitudini degli uomini, da sodisfare gli scienziati, non si potrà negare che indipendentemente dalla conoscenza degli oggetti, che non possiamo possedere, e indipendentemente dalle attinenze, che si potessero fondare sulla compenetrazione della essenza degli oggetti, le semplici qualità delle percezioni, pel modo diverso in cui si presentano, debbono ingenerare in noi tali persuasioni, la cui natura valga a spiegare e dirigere la condotta della nostra vita.

Queste sono le conclusioni, che Hume trae dalla distinzione stabilita da Leibnitz tra il nesso delle nostre rappresentazioni atto a regolare le azioni degli animali e a formare le abitudini degli uomini, e il coordinamento delle appercezioni, per il quale le une di queste appariscano come ragione alle altre; conclusioni, che non avrebbe potuto trarre dalle dottrine di nessun altro filosofo. Se non che, il Leibnitz da un lato riconosce il valore di

questo coordinamento delle percezioni, e afferma che appunto in virtù di questo collegamento *plerumque contenti sumus experientia didicisse* la ragione delle cose; che la filosofia esperimentale n'è paga, e perciò lo dichiara criterio della conoscenza empirica; ma dall'altro lato va in cerca di una ragione ultima, che sia atta a sodisfare le inchieste del metafisico e il dogmatismo del teologo. Hume al contrario si estende da un lato a investigare dove posse consistere questa qualità della percezione, qualità messa in vista dal Leibnitz, e per la quale questi spiega l'operare degli animali e le abitudini degli uomini, e giustifica le scienze di osservazione, e dall' altro lato combatte i presupposti addotti dal Leibnitz a fondamento della sua teorica sulla cognizione; comecchè contradicano a quella determinazione del pensiero, di essere cioè pura percezione, stato transeunte, che lo stesso Leibnitz aveva stabilito. E per ciò, che riguarda la soluzione al problema del nesso causale, Hume dirige tutto il suo studio a investigare che cosa sia e in qual modo si formi (non distaccandosi anche sotto questo riguardo dalla dottrina del Leibnitz intorno all'apparire delle nostre percezioni) quella qualità della percezione, per cui possa riuscire fondamento alla connessione delle idee e origine della nostra persuasione; mentre per altro lato dimostra che nè il fondamento alla connessione delle idee, nè la origine delle nostre persuasioni si può derivare dal contenuto delle nostre percezioni.

E fino da ora noi possiamo osservare che questo esame, che Hume fa della dottrina della percezione del Leibnitz, questa considerazione, che rivolge, in opposizione a Locke, sulla pura percezione senza riferimento a qualità esistenti nei corpi, che eccitino le idee nell' anima nostra, è diventata dottrina della filosofia critica; come del pari è stata accettata la confutazione, che fa a Leibnitz

del riferimento delle idee a [illegible] in una entità reale: comecchè [illegible], in ultima analisi, dipendere [illegible] compenetrazione della loro essenza.

In Hume adunque il distacco [illegible], la naturalistica e la critica, è avvenuto in modo [illegible]; mentre quelle due dottrine stavano accanto [illegible] nel sistema del Leibnitz, e congiunte soltanto dal presupposto che la possibilità delle idee abbia la sua sede in una entità reale. Ma riguardo alla soluzione, che ha tentato di dare al problema del nesso causale, fondandolo sopra un modo, o qualità delle percezioni, noi non possiamo nascondere che il nostro filosofo non è riuscito nel suo intento, sebbene a questa soluzione fosse indotto dalle considerazioni fatte dal Leibnitz sulle percezioni stesse. Intanto continueremo a mostrare quali legami uniscano Hume a Leibnitz in questo tentativo di spiegare la questione della formazione e del valore della conoscenza in virtù delle qualità, o modi di manifestarsi delle nostre percezioni.

Diciamo adunque che Hume in riguardo alla distinzione del Leibnitz fra la connessione delle rappresentazioni, che simula le operazioni della ragione, e il riferimento di una apparcezione ad altra appercezione, che a quella serva di spiegazione e di ragione, investiga dove si possa collocare il vincolo delle rappresentazioni, che dirigono le operazioni degli animali e formano le abitudini degli uomini; e afferma come questo non differisca se non di grado da quello, che determina la connessione necessaria di effetto e di causa. Nel *Saggio: Sulla ragione degli animali*, spiega la facilità, che acquistano gli animali a compiere ordinatamente certi atti con l'accumularsi di determinate impressioni, e l'ammaestramento e la disciplina, a cui si possono sottoporre, per mezzo del collegamento

di un'impressione presente con fatti avvenuti altre volte. E poichè non è concepibile che queste induzioni, che guidano le loro azioni, sieno fondate sopra una catena di ragionamenti, pei quali l'animale fosse condotto a conchiudere che avvenimenti somiglianti debbono tener dietro ad oggetti somiglianti, e che il corso della natura procede regolarmente, non v'è altro modo di spiegare le loro azioni, se non quello di riferirle alla forza e alla solidità, che dalla ripetizione hanno acquistato le impressioni. E a quella guisa che il Leibnitz faceva dipendere da questa connessione tre quarti delle azioni degli uomini, così Hume aggiugeva: quei ragionamenti astrusi, che avvenimenti somiglianti debbono tener dietro ad oggetti somiglianti, e che il corso della natura procede regolarmente, sarebbe assurdo il supporre sieno fatti da intelligenze così deboli, come quelle degli animali; mentre è necessaria la diligenza e l'attenzione di un filosofo per concepirli. Ma come le induzioni degli animali non sono il frutto di ragionamenti, così dee dirsi delle induzioni che fanno i fanciulli, e di quelle, che riguardano le azioni e le conclusioni della maggior parte degli uomini. Lo stesso si dee dire delle induzioni, che dirigono le azioni dei filosofi, i quali nella vita pratica sono popolo e si conducono secondo le massime popolari. Or tutto ciò, che procede in forza di una ripetizione d'impressioni altre volte ricevute, senza che abbia luogo ragionamento o una nuova conclusione, nella sez. VIII della parte III Hume osserva che si chiama abitudine; e nella sez. IX dichiara che l'apparizione più pronta e la maggiore stabilità, che possa acquistare una idea, proviene dalla frequenza, con la quale l'abbiamo contemplata. E a testimonianza di ciò reca il fatto, che le opinioni e le nozioni delle cose, alle quali siamo abituati fino dalla infanzia, pongono radici così profonde, che non bastano a sradicarle tutti gli argomenti

della ragione e della esperienza posteriore. Più della metà delle opinioni dominanti provengono dalla educazione; e questo accade per la solidità, che acquistano le impressioni per la ripetizione.

Nè queste osservazioni discordano dalla dottrina del Leibnitz sulla formazione del nostro conoscere; al contrario sono una esatta applicazione de' due principii stabiliti da questo filosofo: 1° che fra la sensazione e la cognizione non v' ha differenza se non di grado, non essendo la sensazione, se non una percezione oscura, e la cognizione una percezione chiara; 2° che la chiarezza e la determinatezza della percezione ha origine dalla quantità delle piccole percezioni, che abbiamo ricevuto: *La perception de la lumière.... par exemple, dont nous nous appercevons, est composée de quantité de petites perceptions, dont nous ne nous appercevons pas, et un bruit dont nous avons perception, mais ou nous ne prenons point garde, devient apperceptible par une petite addition ou augmentation.* Per lo che la solidità, che dalla ripetizione acquista una impressione, e la efficacia, che esercita nelle azioni e nella condotta della vita sono, anche secondo Leibnitz, modi o qualità delle percezioni, e non possono avere nè origine, nè fondamento nel contenuto di esse. Posto adunque quanto Hume ha osservato in riguardo alla parte naturalistica del sistema filosofico del Leibnitz, che la possibilità dell'idea convjene alla idea in quanto è percezione e stato del pensiero, e non implica una realtà, nella quale abbia la sua sede; e che questo riferire la idea a una entità in atto farebbe dipendere i nostri giudizi dalla compenetrazione delle essenze degli oggetti, in contradizione a ciò che Leibnitz aveva stabilito col suo principio di ragione sufficiente, dalla dottrina stessa del Leibnitz emergeva il supposto, che Hume doveva porre a fondamento della sua soluzione al problema di causa. Poichè se la spiegazione del Leibnitz

conduceva inevitabilmente alla contradizione a riguardo dei giudizi fondati sul principio di ragione sufficiente, in quanto ammetteva e al tempo stesso negava che derivassero dalla compenetrazione della essenza degli oggetti, la prima questione, che si potesse offrire a chi si era fatto accorto di questa contradizione, doveva esser quella dei modi diversi, nei quali, sempre secondo la stessa dottrina, operano su noi le percezioni.

E invero, nella sez. XIV della parte III, Hume suppone che la sua teoria sulla congiunzione causale sarebbe stata senza dubbio condannata dalla maggior parte degli uomini come stravagante e ridicola. E come potete imaginare che l'azione delle cause riposi sulla operazione dello spirito? Ma le cause operano affatto indipendenti dallo spirito, e continueranno a operare anche quando non v'abbia nessuno spirito, che le contempli, nè ragione che le esamini. Può ben ammettersi che il pensiero dipenda dalle cause, non già che le cause dipendano dal pensiero. Voi rovesciate l'ordine della natura, e mettete al secondo posto ciò che deve stare al primo. Ad ogni operazione corrisponde un potere proporzionato, e questo potere deve essere collocato nel corpo, che opera. Se si toglie il potere ad una causa, conviene riferirlo ad un'altra; ma spossessarne ogni causa, per concederlo ad un essere, che non ha nessuna relazione nè con l'effetto, nè con la causa, se non in quanto le percepisce, è un'enorme assurdità; è ciò che vi ha di più contrario ne' principii della ragione umana.

Hume, come si vede, non si dissimula le obiezioni che il suo tentativo avrebbe incontrato: ma a questa intemerata de' suoi supposti avversari egli risponde richiamandosi semplicemente alle dottrine del Leibnitz sulla formazione del nostro conoscere. E queste, in sostanza sono le sue risposte: quando noi facciamo una comparazione di

due o più oggetti, ciò, che è termine del nostro confronto sono gli oggetti o le nostre percezioni? Noi sappiamo che Leibnitz aveva fatto colpa a Locke di avere accordato un duplice significato alla idea, in quanto è nell'intelletto, e in quanto si suppone esista oggettivamente (o come direbbe il Rosmini, estrasoggettivamente) (nota al cap. XXV, § 2, II libro). Ora se anche secondo il Leibnitz termini del nostro confronto non possono essere le esistenze estrasoggettive, ma le percezioni che ne abbiamo; se ciò è innegabile, e se è del pari innegabile che non si può concedere a Leibnitz il riferimento della idea, come possibile, ad una entità reale, i rimproveri dei supposti avversari al suo tentativo, Hume gli assomiglia alle osservazioni di un cieco nato, che pretendesse di trovare un mucchio di assurdità nella supposizione, che il colore scarlatto non è la stessa cosa del suono di tromba, o la luce non è la stessa cosa della solidità. Ove si ammetta che noi non abbiamo realmente nessuna idea del potere o dell'azione di un oggetto, nessuna idea d'una connessione reale tra le cause e gli effetti, varrà poco il provare che un'azione è necessaria in tutte le operazioni. Quando noi parliamo di questa guisa, noi non sappiamo che cosa vogliamo dire, perchè confondiamo idee differenti l'una dall'altra. Non c'è difficoltà ad accordare che v'abbiano diverse qualità negli oggetti, tanto materiali, come immateriali, de' quali noi non sappiamo nulla affatto; e se si vuole, chiamiamoli pure *potere*, *azione*; sarà poco male. Ma se invece d'aver riguardo a queste qualità ignote, noi pretendiamo che le espressioni *potere*, *azione* denotino qualche cosa, di cui abbiamo un'idea chiara, e che non è compatibile con gli oggetti, a' quali la vogliamo applicare, allora nasce l'oscurità e l'errore, e una falsa filosofia ci conduce in inganno. Se adunque si ammette che le nostre cognizioni sieno stati del nostro pensiero, come Leibnitz ammetteva; e se non è compatibile

con la natura della nostra percezione il riferimento dell'idea a qualche cosa, che da essa sia distinguibile, come ha dimostrato Hume, il ricercare negli oggetti un potere, un'azione è lo stesso che trasferire a questi oggetti, che si suppongono fuori del pensiero, quelle determinazioni, che non possono convenire se non al nostro pensiero; è un supporre tra gli oggetti quelle connessioni, come reali, le quali al contrario non sono, se non connessioni delle nostre rappresentazioni. E però mentre Leibnitz era indotto da' suoi presupposti a ricercare in una predeterminazione fuori della natura l'ultima ragione alla connessione delle nostre percezioni, e a derivare così da una prestabilita connessione i nostri ragionamenti sulle attinenze di causa e di effetto; Hume dopo aver dimostrato che con ciò la questione non era sciolta, ma rimandata un poco più in là, e che l'espediente imaginato dal Leibnitz non reggeva alla critica, investigò se il fondamento di questa connessione si potesse ritrovare in qualità acquistate delle percezioni stesse; e venne alla conclusione, che nei limiti del nostro conoscere non si poteva dire che le nostre inferenze dall'effetto alla causa fossero dipendenti dalla congiunzione costante delle idee, ma più tosto che la congiunzione necessaria dell'effetto con la causa aveva il suo fondamento nel nostro riferire un'idea all'altra, in una qualità dello spirito a passare da un'idea all'altra.

II. Si avverta però che tutte queste espressioni, che Hume adopera di *qualità appartenenti allo spirito, che considera le idee, e passa dall'una all'altra,* non vanno intese se non come parole tolte dall'uso comune, non come tali, che significhino con esattezza ed esprimano con precisione la teorica di Hume, in quanto si distacca dalle dottrine del Leibnitz, ed è una preparazione alle dottrine di Kant. Ciò, a cui direttamente si fermò l'attenzione di Hume nella considerazione delle dottrine Leibnitziane, fu

le attinenze fondate, secondo la fraseologia Leibnitziana, sul principio di ragione sufficiente. Ora io affermo che non solo egli si allontana dalle conclusioni, a cui era pervenuto Leibnitz, nella spiegazione del nesso causale, perchè riscontra in questa spiegazione il sofisma della petizione del principio; ma aggiungo altresì che nella soluzione, che tenta, si vale di quella qualità, che il Leibnitz aveva ammesso e riconosciuto nelle percezioni. E in vero, anche in questo filosofo, ove si prescinda dalla questione metafisica, secondo la quale giudica si debba sentenziare della origine del principio di ragione sufficiente, la differenza tra la connessione delle rappresentazioni, che simula gli atti intellettivi, e il riferimento dei fenomeni, nella serie, in cui ci appariscono, ad altri fenomeni, come a loro ragione, non è se non di grado. Ai cultori della filosofia esperimentale è sufficiente argomento a giustificare le loro inferenze il mostrare questa dipendenza degli uni dagli altri, perchè in quest'ordine del sapere criterio della verità è il legame dei fenomeni. Posto adunque che tra queste due specie di connessioni delle nostre rappresentazioni non sia da ricercarsi la differenza nella natura degli oggetti, perchè questi rimangon fuori delle nostre percezioni, era ben naturale che Hume concludesse nei termini, nei quali ha concluso. E cioè: se il legame costante, onde sono congiunti i fenomeni, è il criterio della loro verità, le induzioni scientifiche differiranno dalla semplice connessione delle percezioni soltanto per questo; perchè nella semplice connessione mancherà quella congiunzione costante, che è criterio sufficiente alle dimostrazioni scientifiche. Questa era la prima conseguenza legittima, che derivava dalla distinzione stabilita dal Leibnitz tra le due specie di connessione nelle nostre percezioni. L'altra conseguenza, che ne trasse Hume, e cioè che la inferenza di causa e d'effetto è la ragione della costante

sione, o relazione di oggetti, che possa assicurarci una giusta inferenza dell'uno all'altro più in là delle impressioni immediate della memoria e dei sensi, tutte queste osservazioni sono fondate su fatti più semplici della vita psichica, o, per parlare con più esattezza, sulle maniere più evidenti, o più usuali, in cui ci appariscono le percezioni. Per questo io diceva che la distinzione stabilita dal Leibnitz tra le due specie di connessione delle nostre rappresentazioni è di aiuto a Hume a dimostrare la origine di quella relazione tra gli oggetti, che è fondamento alle induzioni scientifiche, e può condurre a spiegare la esperienza. Comecchè questa non ha per termini della connessione le impressioni immediate della memoria o dei sensi, com'è quella del cane ricordata dal Leibnitz, che fugge alla vista del bastone, o della esperienza volgare, che è sempre sorretta da impressioni più, o meno immediate, non da una concatenazione di rappresentazioni prolungata e decomponibile ne' suoi minuti particolari.

Egli comincia dall'esaminare un modo di essere della percezione, un modo particolare di sentire, che si chiama persuasione, e si distingue dalla semplice concezione, per la forza e l'intensità ; in relazione alla fondamentale distinzione, che prima di lui tutti i filosofi dell'epoca moderna avevano stabilito fra impressione e idea. Ogni varietà, che può aver luogo nella concezione di un' idea, senza che venga cambiata l'idea stessa, non può provenire, se non da un grado maggiore, o minore di forza e di vivacità ; ogni varietà, che possa ammettersi nella concezione di un' idea, non può riferirsi se non al modo, con cui concepiamo l'idea; e questo modo si riduce a un grado maggiore, o minore di forza. E a spiegazione di questa sua dottrina adduce il seguente esempio. Supponiamo che qualcuno affermi che *Cesare è morto nel suo*

letto, che *l'argento è più fusibile del piombo*, che il *mercurio è più pesante dell'oro*. Per quanto io non sia persuaso di queste affermazioni, io comprendo compiutamente le proposizioni, che quegli profferisce, intendo le idee, che egli esprime, e posso unirle a quel modo, che egli le unisce. In che consiste adunque la differenza tra il persuadersi e il non si persuadere di una proposizione? Se si trattasse di dimostrazioni dipendenti dalle idee (o, come direbbe Leibnitz, di giudizi fondati sul principio di contradizione), l'assentimento è determinato necessariamente dal modo, in cui le idee si presentano, e il concepirle diversamente non è possibile, perchè ciò, che è assurdo, non è concepibile. Ma nei ragionamenti tratti dalla causalità e riguardanti i fatti, manca l'assoluta necessità, e l'immaginazione è libera di concepire i due lati della questione. Poichè adunque in proposizioni di questo genere noi possiamo concepire i due lati della questione, la cagione dell'assentimento, che diamo ad uno solo di questi lati non può provenire dal potere o non poter concepire una od altra attinenza di idee, ma dalla maniera, in cui la concepiamo, da qualche principio che fissi e renda stabile l'una più tosto che l'altra di queste due attinenze ugualmente concepibili.

Da queste osservazioni conclude che la persuasione non è se non un modo di sentire, dipendente dalla forza e dalla vivacità, con la quale concepiamo un' idea. E in conformità alla sopra ricordata dottrina che ogni idea deriva da un' impressione corrispondente, e che tra idea e impressione non v' ha differenza se non nel grado della forza e della vivacità, fa derivare questa forza, o questo principio, che fissi e renda stabile l'una, più tosto che l'altra di due attinenze ugualmente concepibili, da una impressione presente, alla quale, per la legge dell'associazione, si uniscano impressioni altre volte ricevute. Così

il ritratto, che ci si mostri di un amico, risveglia l'idea, che ne abbiamo, e ogni affezione, che sia congiunta a questa idea, dalla somiglianza del ritratto all' originale acquista forza e vigore; così i cattolici romani raffigurano gli oggetti della loro fede con tipi sensibili, perchè questi hanno sempre più efficacia della pura contemplazione ad avvivare e fortificare le idee, che con quelli hanno relazione. Per lo che la vivezza e la forza della impressione, che è la qualità della percezione, su cui si fonda la persuasione, non proviene dall' essere quella isolata e ristretta al momento presente, ma dalle relazioni di altre idee o impressioni, colle quali è connessa, dalla moltitudine e dal cumulo delle impressioni e delle idee che risveglia. E per tal modo, egli aggiunge, ogni ragionamento probabile non è se non una specie di sensazione. Noi seguiamo il nostro gusto e il nostro sentimento non soltanto nella poesia e nella musica, ma anche nelle scienze di osservazione. Io mi convinco della verità di un principio, perchè v' ha un' idea, che mi colpisce più vivamente; io mi decido a dare la preferenza a una serie di ragionamenti più tosto, che ad un' altra, perchè il sentimento ha più efficacia da quella parte. Mancando agli oggetti una qualità, che spieghi la loro connessione, noi ci regoliamo secondo la qualità dei sentimenti nel connettere un fenomeuo con un altro.

A queste osservazioni, con le quali dà la ragione delle connessioni pratiche e abituali tra le nostre rappresentazioni, osservazioni, che nella parte III del *Trattato* sono un miracolo di acutezza, fa seguire la spiegazione dell'abitudine, che a poco a poco acquistiamo, di riferire a certi fenomeni altri fenomeni, e per cui possiamo calcolare sulla maggiore, o minore probabilità degli avvenimenti.

I ragionamenti probabili possono riguardare avveni-

menti fortuiti, o determinabili per la connessione di causa e di effetto. In quanto un avvenimento è fortuito esclude la possibilità di riguardare due o più oggetti in una data relazione più tosto, che in un' altra, e lascia l'animo affatto indifferente sulle varie combinazioni, in cui si può presentare un oggetto. Ove cessi questa compiuta indifferenza dell'animo, e questo propenda da un lato più tosto che da un altro delle varie combinazioni, che sono possibili, allora l'avvenimento non è più fortuito; vi ha qualche cosa che dispone l'animo a propendere da una parte più tosto che dall'altra. La ricerca di questo qualche cosa, che tolga l'animo da quella compiuta indifferenza, in cui dovrebbe rimanere dinanzi ad avvenimenti puramente fortuiti, conduce Hume a spiegare la natura e l'origine dell'assentimento. Si abbia un dado, che su quattro faccie abbia un medesimo numero di punti, ed un altro numero di punti sulle due altre faccie. In questo caso l'animo non è indifferente sulla probabilità del numero dei punti, che aspetta di vedere dal getto del dado; mentre dovrebbe essere affatto indifferente, se su ciascuna faccia del dado fosse diseguato un numero diverso di punti. Dov' è fondata questa disuguaglianza nella disposizione dell'animo ad aspettare un dato avvenimento? Se si dicesse che è verosimile e probabile che cadrà da quella parte, ov' è maggiore il numero delle faccie, che hanno punti uguali, non si risponderebbe alla questione proposta; poichè non si tratta di sapere dove sia il numero maggiore, o minore delle faccie, che hanno punti uguali, questo è già dato, ma di spiegare perchè l'animo debba inclinare da quella parte, ov'è maggiore il numero delle faccie del dado, che hanno punti uguali.

A questo fine Hume osserva che per giudicare dell'esito, che si può aspettare dal getto del dado, l'anima, non ha se non queste tre circostanze da considerare: 1° le

cause che determinano la caduta del dado, quando è gittato sulla tavola; 2° un dato numero di faccie, che sono uguali, e perciò indifferenti; 3° il numero dei punti designati su ciascuna faccia. Quando ci figuriamo il dado gettato, non possiamo, senza far violenza a noi stessi, supporlo sospeso per l'aria; per l'esperienza che abbiamo, siamo certi che dovrà cadere sulla tavola, e dovrà arrestarsi sopra una delle sue faccie. Ma quale di queste faccie dovrà fermarsi sulla tavola? In quanto noi le consideriamo ugnali e indifferenti, sappiamo che su una si dee fermare, ma non sappiamo su quale; noi percorriamo ad una ad tutte le faccie; e se ci domandiamo quale sarà quella, su cui il dado si fermerà, noi sentiamo che la forza del nostro assentimento è ugualmente divisa su ciascuna di esse, ed è perciò che non può essere maggiore per nessuna in particolare. Ma se ammettiamo che su quattro di queste faccie è disegnato un numero uguale di punti, e su due faccie un altro numero di punti, la forza riunita delle quattro impressioni uguali da un lato, e la forza delle altre due impressioni dall'altro non lascia più l'animo indifferente, come quando aveva sei faccie supposte uguali, ma lo inclina da quella parte, ove la impressione è divenuta maggiore per il cumulo delle impressioni singole.

Questo calcolo sulla probabilità degli avvenimenti fortuiti, che in quanto possono sottoporsi a calcolo cessano di essere fortuiti, serve a Hume di avviamento a spiegare la probabilità delle cause. Il grado della impulsione, che riceviamo ad aspettare l'uno o l'altro degli avvenimenti, che potrebbero succedere, è proporzionato al numero delle impressioni, che abbiamo ricevuto: quanto maggiore sarà il numero delle volte, che abbiamo veduto andare insieme due fatti, tanto sarà maggiore la forza, che ci spingerà a pensare uno di questi, quando avvenga che percepiamo l'altro. Se per la ignoranza, in cui siamo, delle cause, la

esperienza ci mostra che non sempre ad un oggetto fa seguito un medesimo oggetto, e che una nostra rappresentazione può andare unita a rappresentazioni contrarie, (com'è il caso del getto del dado, che può fermarsi sopra una delle quattro faccie aventi un numero uguale di punti, o sopra una delle due faccie aventi altro numero di punti) la forza maggiore, che acquista l'animo a propendere più tosto per l'una che per l'altra delle possibili combinazioni, dipende dal numero maggiore delle impressioni, che si accumulano più tosto da una che da altra parte. Per questo tutte le volte che dobbiamo giudicare di un avvenimento, che sta per accadere, o può accadere, la vivacità e la forza della persuasione viene determinata in proporzione al cumulo, che si è fatto di rappresentazioni sull'uno più tosto che sull'altro lato dei casi possibili.

Dipendendo tutto il nostro sapere empirico dalla connessione, in cui ci appariscono le rappresentazioni, quando vogliamo giudicare della probabilità di un avvenimento può accadere (e dev'essere accaduto, quando si tratta di probabilità, diversamente non avremmo probabilità, ma certezza) che nelle esperienze, che abbiamo avuto della connessione di certi avvenimenti alcune volte ad una rappresentazione sia seguita una determinata rappresentazione, ed altre volte una rappresentazione diversa. Or come si può spiegare quella disposizione dell'animo a propendere per l'una più tosto che per l'altra delle combinazioni, delle quali ha avuto esperienza per il passato? Si distinguano le esperienze, che hanno concorso a stabilire una determinata combinazione, dalle esperienze, che sono contrarie a quella combinazione, e appunto perchè queste esperienze sono contrarie, la rendono probabile e non certa. Le esperienze, che hanno concorso a stabilire una determinata combinazione sono avvenute l'una distinta dall'altra, l'una dopo l'altra; ora per ispiegare la inclinazione che danno

all'animo ad aspettare che un avvenimento succederà in un modo più tosto che in un altro, non si possono fare se non queste due ipotesi. O le esperienze passate si moltiplicano l'una accanto all'altra nella loro integrità e nella loro distinguibilità; ma questa pluralità di rappresentazioni e di connessioni di rappresentazioni non farebbe se non turbare la spirito, dividere la sua attenzione e renderlo perplesso, e perciò inetto a tirare quella conclusione che vorrebbe trarre: ovvero le rappresentazioni simili si compenetrano l'una con l'altra, e ciascuna nuova impressione non si schiera accanto a precedenti rappresentazioni, ma accresce la forza e la vivacità d'una e medesima rappresentazione, come un nuovo tocco di pennello aggiunge vivacità al colorito, ma non moltiplica, nè ingrandisce le figure; e la rappresentazione più forte e più chiara, che ne consegue, risveglia e riconduce con sè l'altra rappresentazione, con la quale si è veduta più volte unita. Riguardo alle esperienze, nelle quali ad una data rappresentazione non fa sempre seguito un identico oggetto, la forza della opposizione è proporzionata al numero delle volte, che le esperienze passate ci hanno mostrato questa diversità di oggetto; laonde lo spirito sarà disposto a propendere verso una più tosto che verso altra combinazione in ragione della forza e della vivacità, che rimane alla prima di quelle combinazioni, detratta la parte di forza e di vivacità, con la quale si presenta la combinazione opposta.

III. Questa spiegazione del legame, onde sono congiunti i fenomeni, non è se non uno schiarimento della dottrina del Leibnitz, il quale appunto nella solidità di questo legame delle nostre rappresentazioni riponeva il criterio della realtà e della verità della esperienza. Hume esclude le ipotesi, che si potevano addurre per giustificare la validità di questo criterio, e si propone in quella vece d'investigare se la derivazione della idea dalla impressione,

che è il fondamento della sua dottrina, possa anche spiegare la inferenza del rapporto causale. E non solo si persuade di aver ritrovato nella forza e nella solidità, che acquistano le impressioni dalla loro sovrapposizione, la ragione del legame, onde una idea ci si mostra congiunta con una impressione, ma anche la spiegazione del referimento delle esperienze passate agli avvenimenti futuri; e più propriamente di quella disposizione dell'animo a ricercare di un fenomeno, che gli apparisca e che concepisce come effetto, la ragione in un altro fenomeno, di cui gli si risveglia la idea, e che concepisce come causa.

Si poteva invero supporre, e si era realmente supposto, che l'oggetto, a cui ricorre la mente alla presenza di un fenomeno, come a ragione di questo fenomeno, contenesse in sè la ragione di quella relazione, in cui i due oggetti ci si mostrano uniti; e per tal guisa la spiegazione del nesso causale si sarebbe trovata nella natura dell'oggetto. Ma questa ipotesi veniva esclusa dalla considerazione che i termini di questa connessione sono le nostre rappresentazioni, non gli oggetti, che rimangono fuori dalle nostre percezioni. Si poteva anche supporre che dal vedere la costante congiunizione degli oggetti fossimo stati costretti a riconoscere in questi oggetti la ragione della loro connessione: ma questa supposizione urtava contro il concetto, che noi non abbiamo ad oggetto del nostro conoscere nè la forza, nè il potere, e nè meno le qualità degli oggetti; ma puramente e semplicemente le nostre rappresentazioni, ciascuna delle quali è differente dall'altra per questo, perchè è distinguibile. Se noi potessimo di due oggetti formarci una tale idea, da comprendere il potere e la efficacia, per cui sono uniti l'uno con l'altro, una tale conoscenza implicherebbe un legame necessario di quei due oggetti, per cui non potremmo pensarli separatamente l'uno dall'altro, nè in diversa rela-

zione da quella, in cui ci sono dati: ciò che oltre alle più usuali osservazioni, è anche contrario alla fondamentale distinzione fatta dal Leibnitz dei giudizi dipendenti dal principio di contradizione dai giudizi dipendenti dal principio di ragione sufficiente. S'aggiunga a questo, che secondo Leibnitz non meno che secondo Hume si pensa prima il concreto e poi l'astratto; nè si può concepire nell'astratto se non quanto è contenuto nel concreto. Se adunque si supponesse che per la costante congiunzione degli oggetti noi dovessimo riconoscere in questi la ragione della loro connessione, sarebbe necessario anche ammettere che nelle idee particolari noi troviamo un potere, quella efficacia, che ci figuriamo potersi ritrarre dalla generale e astratta considerazione degli oggetti. Ma posto pure che la moltiplicazione degli esempi ci facesse scorgere negli oggetti congiunti l'uno con l'altro quella connessione, che noi non possiamo ritrovare negli oggetti isolati o nelle connessioni casuali di due o più oggetti, questa spiegazione non sarebbe sufficiente a giustificare la necessità del nesso causale, cioè quella speciale operazione dell'intelletto, per la quale, dato un fenomeno la nostra mente ricorre a fenomeni correlativi, e per la quale siamo spontaneamente tratti a pensare i fenomeni, distinti e distinguibili ciascuno per sè, nella serie di attinenze gli uni cogli altri. Poichè, se si suppone che la esperienza passata ci faccia scorgere negli oggetti la ragione della loro connessione, l'atto intellettivo, per cui pensiamo questa specie di attinenze, si restringerebbe ai fatti percepiti in addietro, e gli collegherebbe nell'ordine, in cui ha compreso che debbono essere disposti; ma questa esperienza non avrebbe nessuna efficacia per le attinenze, in cui gli oggetti ci si potranno mostrare nell'avvenire, non ci obbligherebbe a trasportare la nostra [illegible]zione dal fenomeno, che ora è presente, ad altro fe-

nomeno, dal quale deve dipendere, o col quale dev'essere congiunto. E sovra tutto non potrebbe ingenerare la costante e ferma persuasione, che ogni fenomeno, che sia per succedere, deve da noi pensarsi congiunto ad altro fenomeno; in quella vece la fredda analisi del pensiero si estenderebbe sulle attinenze, di cui ha avuto esperienza e qui sarebbe finita la sua parte. Ma per quanto riguarda questa specie di attinenze dei fenomeni la esperienza al contrario ci mostra che l'animo non si arresta alla pura contemplazione di quanto ha osservato altre volte; e quando si tratta di un oggetto, che per il passato ci è apparso unito ad oggetti opposti, l'animo si sente inclinato da quella parte, a cui l'attira il maggior numero di esempi osservati. Oltre a ciò la forza di questa inclinazione è proporzionata al numero degli esempi altra volta osservati, detratta però quella resistenza, che pure fanno sull'animo gli esempi apparsici in contrario; e nella pratica della vita ci regoliamo secondo la preponderanza delle persuasioni, che ci siamo potuti formare per la maggiore o minore costanza della connessione, in cui ci si sono mostrati gli oggetti. Ma tutto questo non potrebbe accadere se la ragione della connessione si fosse potuta riscontrare negli oggetti stessi: la proporzione non sarebbe secondo il numero degli esempi osservati, ma secondo la conoscenza più o meno chiara, che avremmo potuto acquistare di quelle qualità, in cui questa ragione fosse riposta. Ed anche in tal caso la conoscenza non ci si rivelerebbe con la forza e la vivacità di un'aspettazione, ma nell'applicazione delle esperienze passate ai casi futuri non potrebbe risvegliare nell'animo nostro quella certezza, nè suscitare quell'ansia, con la quale a un determinato fenomeno connettiamo un determinato fenomeno, più tosto che un altro pur possibile.

Poichè adunque tutte le nostre idee nascono dalle im-

pressioni, la idea della necessità del nesso causale dovrà nascere da un impressione esterna o interna. Ma fra le impressioni, che nascono dai sensi, nessuna ci mostra questa necessità, ma soltanto delle percezioni, ciascuna delle quali è distinguibile dall'altra e perciò separabile. E tra le impressioni interne nulla riscontriamo che possa avere analogia con questa necessità della connessione se non la disposizione dell'animo a passare da un oggetto all'idea, con la quale d'ordinario l'abbiamo percepito congiunto: la necessità è qualche cosa che esiste nello spirito e non negli oggetti. La semplice vista di due oggetti non ci può mai dare un' idea del potere o della connessione dell'uno con l'altro; ma questa idea nasce dalla ripetizone della loro unione. Or la ripetizione di questa unione non discopre nè produce nulla negli oggetti, ma semplicemente ha efficacia sullo spirito per l'abitudine, che in esso suscita a passare da un oggetto all'altro. Questo passaggio abituale è adunque ciò, che s'intende per potere, o per necessità; vale e dire il potere e la necessità sono qualità delle nostre percezioni, e non qualità degli oggetti; sono sentiti internamente dall'animo, non sono percepiti esteriormente nei corpi.

Perciò la impressione, dalla quale ha origine la necessità della connessione costante degli oggetti, è il prodotto lento di una ripetizione di atti, che acquista forza e vivacità dal numero delle impressioni e delle congiunzioni osservate tra gli oggetti. E questa impressione forte e vivace, una volta che si è formata, non può suscitarsi se insieme non risveglia le idee con le quali comunemente è stata concepita congiunta; e però la forza, che si è accumulata in essa, è la cagione che non si possano pensare i fenomeni se non nella costante congiunzione di causa e di effetto. E questa spiegazione, che, fondata sulle leggi dell'associazione delle idee, potrebbe aver va-

lore in rapporto alle congiunzioni, che abbiamo veduto andar congiunte, Hume l'adopra a spiegare la determinazione dell'animo a concepire i fenomeni nella costante congiunzione di attinenza causale. Egli non avrebbe potuto, per rimaner coerente alle sue dottrine, stabilire come principio di ragionamento la costante congiunzione del nesso causale, e però la fa dipendente da una necessità subbiettiva, che si rivela nella forza e nella vivacità di una impressione; ma egli si sforza di dare a questa necessità, da cui fa derivare la congiunzione costante dei fenomeni, quella estensione e quel valore, che in verità dalle sue spiegazioni non potrebbe desumersi. Egli osserva sez. VIII, p. III, che in tutti i casi possibili noi trasportiamo la nostra esperienza acquistata ai casi, dei quali non abbiamo avuto esperienza, e che l'abitudine, accanto ai nessi causali che abbiamo osservato, ci autorizza, al disopra delle particolari esperienze, a stabilire il principio: oggetti simili in simili circostanze produrranno sempre simili effetti. E alla sez. XII aggiunge che quando lo spirito ha osservato la legge della connessione delle cause e degli effetti, deve porgere un aumento di forza ai ragionamenti relativi a osservazioni di questo genere. Ora a me sembra che in questa questione si mostri il lato vulnerabile della dottrina di Hume intorno al principio di causa. Queste sue affermazioni sono contrarie alla spiegazione, che ha dato della persuasione e della necessità del nesso causale fondata sulla forza e la vivacità della persuasione; sono contrarie a quanto d'accordo con Berkeley ha espresso sulla formazione e sul valore delle idee astratte; e finalmente dobbiamo notare che sono state rigettate, come contradittorie alla sua dottrina, dallo stesso Hume.

IV. La questione del nesso causale Hume l'aveva ravvisata come il punto, a cui si rannodavano tutte le

difficoltà delle diverse scuole filosofiche; la chiarezza, con la quale stabilisce il problema da risolversi, fa fede della vastità delle sue cognizioni e della penetrazione della sua mente; lo scoglio, in cui rompe nella soluzione del problema, non poteva essere da lui schivato, quando si consideri l'attinenza delle sue ricerche con le dottrine filosofiche, dalle quali quelle hanno origine. Locke aveva discussa la questione della sostanza, e gli era sembrato che la difficoltà consistesse nel ritrovare un sostegno alle qualità atte a suscitare le idee nel nostro spirito; ma con ciò dimenticava che secondo la sua dottrina nè pure queste qualità, in quanto si suppone esistano nei corpi, non che il loro sostegno, non si poteva ammettere che si conoscessero; dipendendo la forza irresistibile, che ha l'idea sull'animo nostro, dall'essere essa nell'intelletto. Leibnitz aveva riposto il criterio delle nostre cognizioni empiriche nel legame, onde i fenomeni sono congiunti; ma dipoi agli stati passeggieri del pensiero aveva ricercato un fondamento in una entità in atto. Hume riconosce il valore irresistibile ammesso da Locke alla idea in quanto è nell'intelletto, ma si accorge anche della contradizione, da cui ha avuto origine in Locke la questione della sostanza. E riconoscendo con Leibnitz che all'infuori delle attinenze dipendenti interamente dalla idea, tutti i nostri giudizi sono determinati dalla congiunzione costante delle nostre idee, sfugge alle conseguenze della dottrina Leibnitziana, mostrando come ciascuna idea porti con sè, e non accetti da altra parte la sua possibilità; comecchè la distinguibilità sia il criterio della sua evidenza e del suo valore. Per tal modo i filosofi, le cui dottrine avevano dato origine alle sue ricerche, lo conducevano inevitabilmente a non riconoscere il valore del pensiero, se non nella pura percezione, in quanto cioè è separata da ogni supposta attinenza con oggetti esterni, e a far dipendere

il legame delle rappresentazioni non da altro, se non da qualità, che si potessero discoprire nelle percezioni stesse.

Ma in questa posizione, in cui vien collocato dal procedimento della investigazione filosofica, non possiamo nascondere che in qualche parte anch'egli rimase congiunto al naturalismo; la percezione l'accetta, ma non l'esamina; e se bene con la vivacità del suo ingegno trascorra tutte le parti, nelle quali si mostra la potenza dell'intelletto, e dagli esempi di queste operazioni si studii di determinare le qualità delle percezioni, tutte le spjegazioni della vita intellettiva hanno per fondamento in questa dottrina la primitiva distinzione stabilita fino dall'epoca del nostro Risorgimento tra le impressioni e le idee. Ma la percezione, si consideri o come impressione, o come idea, in quanto si accetta e non si esamina, è sempre una incognita; e su questa incognita dovrebbe riposare ogni spiegazione della formazione e del valore del nostro conoscere.

Hume è consapevole di questa debolezza de' suo sistema, in quanto fa dipendere la certezza dalla vivacità e dalla forza della impressione; ma si conforta che per questa via possa venire con maggiore accuratezza riconosciuta l'attinenza, che tutte le scienze hanno con la natura umana, e confida che la sua dottrina possa porgere le norme alla condotta della vita. Egli non disconosce che il suo sistema non è atto a togliere tutte le dubbiezze, che possano sorgere sulla verità delle nostre cognizioni; ma questo esame positivo e sicuro su punti particolari della natura umana sembra a lui che possa portare alla scoperta di un principio, da cui tutte le operazioni dell'intelletto possano ricevere schiarimento e dimostrazione. Chi rinunziasse a queste speranze mostrerebbe più imprudenza, più precipitazione ed anche più dogmatismo di chi si gettasse nella filosofia più affermativa e più teme-

raria, che abbia mai tentato di assoggettare il genere umano alle sue opinioni e ai suoi principii. Laonde io credo poter concludere che Hume è scettico soltanto in quella parte, in cui rimane dogmatico, cioè fino a quel punto, in cui non sente la necessità o non intravede la possibilità di continuare quell'analisi della natura umana, vale a dire della percezione, che egli accettava come dato naturale. Locke aveva riconosciuto la forza irresistibile della idea, qual'e nell' intelletto, ma aveva supposto che oltre a questa idea conoscessimo anche le qualità primarie, e di questa mal fondata ipotesi si era valso per osservare che noi non conosciamo il sostegno di queste supposte qualità primarie. Leibnitz era partito dal presupposto della sostanza, e la possibilità delle nostre percezioni avente la sua sede in una entità attuale aveva ricongiunto la parte critica del suo sistema con la parte naturalistica. In Hume la parte naturalistica era la percezione; e perchè in questa non seppe distinguere la materia dalla forma fu costretto a prendere a punto di partenza della sua dottrina una incognita, a ricercare in una qualità della percezione la necessità della congiunzione costante dell'effetto e della causa, e finalmente a dichiarare che la soluzione da lui tentata al problema della connessione causale non era tale da poter sodisfare.

Egli aveva accettato la forza irresistibile della idea da Locke, evitando il supposto delle qualità primarie, e il riferimento delle nostre percezioni ad una possibilità estranea alle percezioni stesse. Or da questo valore che ha la idea, non da qualità accidentali della percezione, poteva e doveva scaturire il valore necessario e universale della connessione causale. Noi abbiamo già avvertito che Hume non si trattiene su quella specie di attinenze, che dipendono interamente dalla idea; se si fosse rivolto ad esaminare su quali punti differiscano i giudizi anali-

tici dai giudizi riguardanti il nesso causale avrebbe facilmente avvertito da che questi ultimi ritraggano la universalità e la necessità. Ma quanto ha notato a proposito degli uni e degli altri è sufficiente a dimostrare che la necessità del nesso causale non poteva e non doveva essere ricercata in una qualità della percezione. Egli dichiara che l'algebra e l'aritmetica sono le sole scienze, nelle quali noi possiamo concatenare dei ragionamenti con un certo grado di complicazione, senza scapito della esattezza e della certezza; perchè in tutta la serie di questi ragionamenti una idea unica serve di termine di confronto. Ma quando parla delle attinenze di causa e di effetto egli distingue da questa relazione le impressioni del senso e della memoria; dice che la successione temporaria e la contiguità spaziale sono condizioni essenziali a quella relazione; aggiunge che i fenomeni distesi su questa duplice serie temporaria e spaziale possono variare e non sono atti a stabilire nessun rapporto, quando non sieno congiunti dall' attinenza di causa e di effetto, e finalmente conclude che soltanto da questa relazione è possibile una inferenza di un oggetto da un altro. Or questa differenza tra le percezioni, che danno origine a due specie di giudizi, ai giudizi dipendenti interamente dalla idea ed ai giudizi riguardanti il nesso causale, dimostra chiaramente che in questa seconda specie di giudizi si hanno condizioni, alle quali fa di mestieri porre attenzione, ove si voglia stabilire donde in essi provenga la necessità e la universalità. Intanto egli afferma che questi giudizi presuppongono la successione temporaria e la contiguità spaziale dei fenomeni, e che i fenomeni distesi su questa duplice serie sono di per sè mutevoli e non atti a determinare nessuna inferenza dall'uno all'altro. V'ha adunque nei giudizi riguardanti il nesso causale un contenuto, a cui non si faceva attenzione nei giudizi dipendenti interamente dalla

idea; ed oltre a ciò la necessità e la universalità si riconosce che non dipende da questo contenuto, ma dall'atto della connessione, riguardo al quale i fenomeni distesi sulla successione temporaria e sulla contiguità spaziale rimangono indifferenti, quando si considerano separatamente. Quando adunque Hume osserva che ogni percezione è unibile con ogni percezione, e che ogni fenomeno considerato separatamente non implica nessuna necessità che si concepisca o come causa, o come effetto, in questo caso è certo che intende parlare di questi fenomeni, che sono distesi sulle due serie temporaria e spaziale; nessuno dei quali può essere riferito ad un altro per una compenetrazione della loro essenza. Ma di contro a questa mutabilità e variabilità di fenomeni, di contro a questa possibilità che ogni fenomeno possa essere considerato in diversa e opposta relazione, vi ha la universalità e la necessità dell'atto intellettivo, per cui non possiamo pensare i fenomeni, se non in dipendenza gli uni dagli altri; e a quest'atto intellettivo, non alla natura dei fenomeni, compete quella forza irresistibile, che Hume ha riconosciuto alla idea. Nelle nostre percezioni Hume avrebbe dovuto distinguere la materia dalla forma; la materia, che è sempre variabile e mutevole, quella che ci apparisce nella successione temporaria e nella contiguità spaziale, e nella quale, appunto perchè e variabile e mutevole, apparisce la indifferenza ad essere pensata in una relazione, più tosto che in un'altra; la forma, per la quale viene arrestata quella mutabilità e quella indifferenza, che competeva ai fenomeni in quanto si potevano pensare isolatamente, o congiunti per attinenze estrinseche ed accidentali. Ma in quanto ha accettato la percezione, come una incognita, e non ha ravvisato coll'analisi la parte materiale e l'elemento costante, è dovuto ricorrere al supposto che la necessità della connessione causale provenga da una qualità, che la percezione può acquistare.

V. La espressione più esatta, con la quale Hume ha tentato di dare la soluzione al problema dell'attinenza causale, derivandola da una qualità acquisita della percezione, è contenuta nella sez. VIII, della III parte. Ivi egli dice in sostanza quanto appresso: le connessioni costanti di due o più percezioni danno ad una di queste una tale forza e vivacità, che al risvegliarsi dell'una si risveglia anche l'altra; e per questo si può dire che la necessità della congiunzione della idea colla impressione è fondata sulla forza acquistata dalla impressione. Nè su questo si potrebbero dentro certi limiti muovere opposizioni, essendo innegabile la legge dell'associazione dei fantasmi. Ed Hume stesso non nasconde le osservazioni, che si posson fare a questa dottrina, quando si adducano ad esempio i pregiudizi e le inveterate opinioni, le quali appunto in virtù di questa legge dell'associazione delle idee possono impedire il cammino della scienza. Osservo di passaggio che per rispondere a questa obiezione Hume ha contrapposto alla forza delle abitudini la efficacia della riflessione, ai pregiudizi e alle inveterate opinioni quelle regole generali della induzione, che dipoi esaminate e svolte da Stuart Mill, sono una delle parti più belle della logica di quest'ultimo filosofo. Non è di questo, che qui ci dobbiamo occupare, ma delle osservazioni, per le quali Hume tenta di estendere la legge dell'associazione delle idee a norma dei giudizi riguardanti la congiunzione causale. Riguardo al qual proposito egli afferma che le distinte congiunzioni di fenomeni, delle quali ciascuna è spiegabile separatamente per la legge dell'associazione delle idee, ci conducono a concepire questo principio: oggetti simili in circostanze simili produrranno sempre effetti simili. Questo principio ci diventa abituale perchè abbiamo avuto milioni di esperienze di queste congiunzioni fra due oggetti; e quando abbiamo una unica esperienza dell'attinenza di un dato

fenomeno con un altro fenomeno possiamo affermare la connessione dell'uno con l'altro, non perchè l'abitudine abbia dato una tal forza e vivacità ad uno di essi da risvegliare l'altro, quando quello ci apparisce, ma in forza di quel principio che si fonda sull'esperienza di connessioni tra altri distinti oggetti.

Tutta l'acutezza, che Hume dispiega a stabilire la connessione delle rappresentazioni, e a dimostrare che per la ripetizione delle stesse rappresentazioni o degli stessi nessi di rappresentazione quello che resulta non è una moltitudine di rappresentazioni o di nessi di rappresentazioni che si risveglino l'una accanto all'altra, ma una sovrapposizione delle une sulle altre rivelantesi per una maggior forza e vivacità, o per una particolare maniera di sentimento; tutta quest'acutezza di osservazioni accuratissime e di esempi svariati e significativi concorre a determinare soltanto due fatti. Il primo, che la connessione ammessa già dal Leibnitz nelle rappresentazioni acquista solidità con la ripetizione delle stesse rappresentazioni perchè le simili si sovrappongono alle simili, producendo un aumento di quantità nel sentimento: il secondo, che questa solidità e consistenza, per cui vien suscitato un più vivo sentimento, non si arresta alle singole percezioni, ma si estende ai nessi, dei quali abbiamo avuto esperienza; al risvegliarsi di una percezione si risveglia anche un'altra, con la quale l'abbiamo abitualmente percepita insieme. Per tal modo l'esperienza passata è trasportata al futuro, e all'apparire d'una percezione sorge l'aspettazione dell' idea correlativa, e la persuasione che quest' idea correlativa è congiunta alla prima percezione, che in noi si è risvegliata.

Ma questa connessione delle rappresentazioni, alla quale era ricorso Leibnitz per ispiegare l'operare degli animali e tre quarti delle operazioni degli uomini, questo legame

che Leibnitz aveva riconosciuto come criterio della realtà delle nostre modificazioni può elevarsi a principio della congiunzione causale, secondo la spiegazione, che ne ha data Hume? O in altri termini, la legge dell'associazione dei fantasmi, che richiama le impressioni, che abbiamo ricevuto altre volte, e la solidità delle impressioni, per la quale si accresce il *quantum* del sentimento per la ripetizione di rappresentazioni simili, può aver valore per rappresentazioni o per nessi di rappresentazioni, dei quali non sia stato stabilito il legame precedentemente, e non sia stata aumentata la forza e la solidità dalla sovrapposizione di rappresentazioni simili percepite altre volte? Si comprende che due rappresentazioni percepite costantemente insieme acquistino solidità e consistenza, come si comprende o si riconosce che dalla ripetizione degli atti si formano le abitudini. Hume ricorre all'esempio delle abitudini per ispiegare come una persuasione si formi e acquisti consistenza dalla ripetizione della stessa impressione o dello stesso nesso fra due rappresentazioni: ma quando si tratta di adoperare questi nessi distinti e particolari di rappresentazioni, ciascuno dei quali ha acquistato consistenza dalla sovrapposizione di due identiche percezioni, a spiegare l'abitudine che lo spirito acquista ad affermare una connessione tra altre due rappresentazioni, che percepisce per la prima volta, qui l'esempio dell'abitudine è contrario al supposto di Hume. Il significato della sua spiegazione ha un termine nella corrispondenza dei singoli nessi, che si sono formati e consolidati per la ripetuta percezione delle correspettive rappresentazioni; questa spiegazione non si può estendere all'attinenza di fenomeni, che non abbiamo mai percepito, o che percepiamo per la prima volta; riferendosi tutto il valore di quella spiegazione ad un accrescimento di forza delle singole impressioni dalla ripetizione di impressioni simili,

e ad una congiunzione che si è stabilita tra due o più idee per la ripetizione di esperienze di questa stessa congiunzione tra quelle medesime due o più idee.

La dimostrazione, che Hume reca alla sua spiegazione del nesso causale, si restringe a ravvisare una qualità che le percezioni assumono, quando si riproducono, ma non si può estendere a percezioni e a nessi di percezioni, di cui non abbiamo avuto ripetute esperienze. La sua dimostrazione spiega perchè una impressione abbia più forza di un'altra; e quando l'applica a spiegare i ragionamenti di probabilità Hume ha giustamente riconosciuto che il maggior cumulo d'impressioni simili si trasforma in un *quantum* del sentimento, che dà la propensione all'animo da questo lato, invece che da un altro lato, in cui minore sia il cumulo delle esperienze. Questa spiegazione dei ragionamenti di probabilità coincide perfettamente con la spiegazione dell'operare degli animali e delle operazioni abituali degli uomini. Ma come può la forza, che si è accumulata in una data impressione, ed è atta a richiamare un oggetto, col quale si è vista abitualmente congiunta, come può questa forza comunicarsi ad impressioni differenti e che non hanno attinenza di sorta nè con quella prima impressione nè con l'oggetto correlativo? Hume non conosce altro sostegno a questa quantità di forza o a questa connessione tra una impressione e un oggetto correlativo se non la determinata impressione, su cui si sono accumulate altre impressioni o esperienze simili: come ci potrebbe essere comunicazione di forza da una impressione o da un nesso di percezioni ad impressioni e nessi di percezioni che non avessero somiglianza? E dove si potrebbe trovare il sostegno, che fosse comune a percezioni dissimili, e che servisse di veicolo a trasportare la forza propria di un nesso di rappresentazioni, ad altre rappresentazioni, sulle

quali non si è accumulata una determinata forza a quel modo, che Hume riconosce possibile?

Questo passaggio della forza inerente ad una percezione o a un nesso di percezioni, ad altre percezioni o ad altri nessi di percezioni, di ciascuno dei quali la ripetuta impressione non si sia convertita in abito costante, questo passaggio è contrario alla dottrina di Hume. Nella sez. XII, parte III, osserva che la forza della persuasione è proporzionata alla congiunzione costante di due oggetti nelle esperienze passate, e alla somiglianza che ha un oggetto presente con uno di quelli, che ci sono apparsi nelle esperienze passate in una congiunzione più o meno costante. E dichiara che una esperienza perde di forza in ragione della minore somiglianza, che ha con gli oggetti, ai quali si trasporta. E se da un lato la probabilità è proporzionata alla maggiore o minore costanza della congiunzione di due fenomeni, la forza delle esperienza è proporzionata al grado maggiore o minore di somiglianza, che ha un oggetto con alcuno di quelli, dei quali nelle precedenti esperienze abbiamo veduto la congiunzione. Questa osservazione, oltre che conferma che il sostegno alla maggiore e minore vivacità della impressione è la percezione, sulla quale si sono accumulate molte impressioni simili, mostra altresì che questo cumulo d'impressioni non può avvenire tra rappresentazioni non aventi somiglianza; e tanto meno può essere ammesso che la forza inerente a gruppi distinti e determinati di rappresentazioni si possa trasportare ad altre rappresentazioni, che non possiedono una propria forza.

Si noti inoltre la contràdizione, alla quale Hume è condotto dal tentativo di convertire la forza avvertita nei nessi distinti e determinati delle rappresentazioni in principio applicabile anche a rappresantazioni, nelle quali l'attinenza non è stata consolidata da molteplici esperienze.

Nella sez. IX la fissità e la inalterabilità della relazione, in cui si presentano due oggetti, sono riconosciute come il fondamento del nesso causale. Quando in noi comparisce una viva e forte impressione, questa conduce con sè l'idea precisa, alla quale l'abbiamo veduta costantemente congiunta; e questa idea prende il suo posto accanto alla impressione come qualche cosa di solido e di reale, di certo e d'invariabile. Il pensiero è per tal modo sempre determinato a passare dalla impressione alla idea, da questa impressione particolare a questa impressione particolare, senza scelta a senza titubanza. Le relazioni di contiguità e di somiglianza possono venire in aiuto a quella di causa e di effetto, e concorreranno a fissare più fortemente le idee correlative nella imaginazione; ma soltanto la relazione di causa e di effetto ha quella forza e quella solidità, per la quale ci possiamo persuadere della reale connessione di due oggetti: le altre relazioni, quelle cioè di contiguità e di somiglianza, prendono dalla relazione di causa e di effetto quella forza, che è persuasiva e decisiva soltanto a riguardo di quest'ultima relazione. In questo luogo adunque la fissità e la inalterabilità della congiunzione di due oggetti o percezioni è additata come l'unico fondamento della inferenza da un oggetto ad un altro. Ma quando nella sez. VIII Hume si sforza a derivare dalla somiglianza delle distinte e determinate connessioni di rappresentazioni la inferenza di un oggetto dall'altro, senza che una ripetuta esperienza abbia consolidato e reso fisso questo nuovo nesso di due rappresentazioni, allora non è più vero che le relazioni di contiguità prendano la loro forza dalla relazione di causa e di effetto, qui sarebbe la relazione di causa e di effetto, che dipenderebbe da quella di somiglianza. Per tal modo una relazione, che Hume considera semplicemente come ausiliaria e non atta a stabilire una reale connessione tra due oggetti, se non so-

praggiunga la fissità e la inalterabilità della relazione causale a comunicare a quella una parte della sua forza, diventerebbe il fondamento della fissità e della inalterabilità dell'attinenza causale.

Ma posto pure che fosse ammissibile, e non è, questo cambiamento di scena; e la connessione causale, che acquista solidità e inalterabilità dalla costante esperienza, potesse acquistare forza da quelle relazioni, alle quali invece la comunica, come si potrebbe spiegare questa operazione dell'intelletto secondo la dottrina di Hume sulle idee generali? Egli nega le idee astratte, perchè ogni oggetto del nostro pensiero non può èsser pensato se non secondo un determinato grado di quantità e di qualità; e celebra come la più grande e più importante scoperta de' suoi tempi nella repubblica delle lettere le osservazioni del Berkeley sulle idee generali. Queste non sono se non idee particolari congiunte ad un dato termine: questo termine dà ad esse una significazione più estesa in quanto richiama, alla occasione, altre idee particolari somiglianti alle prime. Quando abbiamo trovato una somiglianza tra diversi oggetti, che si presentano spesso ai nostri occhi, applichiamo a tutti uno stesso nome, quale si sia la differenza, che passa tra ciascuno di essi. Quando pronunziamo questo nome, si risveglia un'idea in tutte le sue particolarità e proporzioni; ma poichè questo stesso nome l'abbiamo più volte applicato ad altri oggetti particolari, nell'animo nostro si risveglia l'abitudine di riferirlo, e lo riferiamo in effetto, quando se ne porga la occasione, a questi altri oggetti, che pensiamo essi pure nelle loro particolarità. Questa dottrina non comporta adunque che si concepiscano idee, prescindendo dalla loro determinazione; ma se questo è il fondamento della teorica del nostro filosofo, a quale proprietà dell'idea si potrebbe attribuire l'attitudine di determinare una relazione fissa e inalterabile tra due rap-

posto che le cose debbano esistere, è d'uopo si possa rendere ragione ***perchè quelle debbano esistere così***, e non altrimenti. Per altro, mentre la spiegazione dell'esistere delle cose ha fondamento sul presupposto della sostanza, e per questa ragione Leibnitz ha ancora la sua vera base nel naturalismo filosofico, con la dottrina da lui professata intorno alla formazione del conoscere non solo si discosta *toto coelo* dalle opinioni Scolastico-Aristoteliche, ma da quelle eziandio, che erano state professate da' suoi immediati predecessori.

Or io debbo qui notare che con queste dottrine intorno al valore e alla formazione del nostro conoscere Leibnitz inaugura il problema, che verrà poi stabilito nel secondo periodo della speculazione moderna, sebbene a questo fosse condotto dal punto di vista naturalistico, dal quale era partito nelle sue meditazioni; e per l'appunto dal concetto, che, in opposizione ai cartesiani, si era fatto della sostanza. Noi abbiamo veduto, che nella Risposta alla 4ª Replica del Clarcke dà un valore al principio di ragione sufficiente, relativo alle scienze di osservazione, e dice che questo valore è consentito ***a posteriori*** dalla filosofia esperimentale; e tutte le ricerche, che si faranno in questo campo, confermeranno la verità del principio. Ma noi non possiamo, nè intendiamo disconvenire che, secondo la opinione del Leibnitz, di questo non si sazia il nostro intelletto, cioè di questo sapere relativo alle attinenze dei fenomeni, riguardo ai quali ne' fenomeni antecedenti e circostanti si debbono discoprire le cause dei seguenti. Anzi egli si conforta e si gloria di aver trovato in questo principio il nesso, che congiunge i due dominii del sapere, la filosofia esperimentale e la metafisica; comecchè per un lato nella connessione dei fenomeni ci mostra il criterio della loro verità, e dall'altro lato ci richiama ad una ragione, che è fuori della serie delle cose

contingenti, e si trova in una sostanza, che è la caus
di queste. A noi però basta richiamarci alle osservazioni,
che abbiamo fatte in questo scritto intorno alla dottrina
Leibnitziana delle cognizioni, sia per riguardo alla loro
verità, sia per riguardo alla loro origine. Nella Memoria
de cognitione, veritate et ideis, Leibnitz parlando delle
cognizioni vere dimostrabili *a priori* dice che son quelle
date dalle definizioni causali, nelle quali cioè fosse dato di
percorrere tutte le nozioni, di cui è composta una cogni-
zione complessa e condurre l'analisi fino *ad prima pos-
sibilia ac notiones irresolubiles*: che è quanto a dire a
quella ragione ultima, che si trova in una sostanza, la
quale sia la causa delle cose contingenti. Ma se un'analisi
così perfetta sia dato agli uomini di compiere, *nunc qui-
dem*, egli osserva, *definire non ausim*. E aggiunge: *Ple-
rumque contenti sumus, notionum quarumdam realitatem
experientia didicisse, unde postea alias componimus ad
exemplar naturae.*

Questo luogo conferma quanto di sopra abbiamo stabi-
lito circa al doppio valore, che Leibnitz accorda al prin-
cipio di ragione sufficiente e al doppio problema, che è
contenuto nel suo sistema; l'uno riguardante la spiegazione
della possibilità della esperienza, l'altro riguardante i su-
premi principii dell'esistere delle cose. E oltre a questo
le parole di Leibnitz danno la ragione di questo doppio
problema, e di questo doppio valore del principio di ra-
gione sufficiente; per la impossibilità, o almeno, per la
suprema difficoltà di richiamare le nostre cognizioni com-
plesse a quelle nozioni primitive, che, nel concetto di
Leibnitz, sono gli attributi di Dio: osservazione questa,
che per un certo riguardo concorda con il concetto del
Locke da noi più volte ricordato, che noi non conosciamo,
sebbene ci sarebbe di grande vantaggio, nè il legame vi-
sibile e necessario, nè la incompatibilità tra le idee sem-

quella prima percezione. Per lo che della persuasione della realtà esterna il fondamento è quella maniera di sentimento; anzi la persuasione è lo stesso che quella maniera di sentimento; e del nesso causale la base e il sostegno è sempre e unicamente la percezione cresciuta di forza e vivacità a quel modo che abbiamo detto più volte.

Quando adunque nella esposizione delle sue dottrine Hume ricorre a parole dell'uso comune, e dice che lo spirito comunica alle esperienze non ancora consolidate quella forza, che è propria di altri nessi di rappresentazioni, con queste espressioni maschera la difficoltà, ovvero s'illude, richiamandosi a spiegazioni sulla identità personale, che egli dà nella parte IV di questo primo libro del *Trattato*, e che in un' avvertenza finale a questo medesimo libro dichiara che non sono sufficienti. Esaminiamo la spiegazione che il nostro filosofo reca nelle sez. VI, parte IV della identità personale, e da ultimo riferiremo la leale e importantissima dichiarazione, che egli ha fatto della insufficienza di questa sua spiegazione.

La identità personale, per quanto la possiamo imaginare perfetta, non implica una unità delle diverse percezioni, ciascuna delle quali rimane sempre distinta, differente e separata o separabile da ogni altra. Tra gli oggetti il nostro intendimento non osserva nessun legame reale; quella identità, che attribuiamo alla intelligenza umana, non deriva se non da quella connessione che sentiamo passare tra diverse idee, connessione formata per l'abitudine. Laonde quelle percezioni, che attribuiamo ad uno stesso soggetto, e per la connessione e corrispondenza delle quali concepiamo la identità della intelligenza nella serie delle diverse sue operazioni, non sono congiunte nè unite da un legame reale: la identità, che attribuiamo alla persona, deriva da quelle stesse qualità, che abbiamo riconosciuto nella percezione, in quanto è atta a consoli-

darsi per la ripetizione delle impressioni simili, e a richiamare la idea, con la quale ci è apparsa sempre congiunta. Ma questo non è un legame, che si riferisca alla realtà, ma all'ordine, in cui si riproducono le idee nella nostra fantasia, al mondo ideale, in cui non hanno luogo se non le nostre percezioni e il risveglio più o meno vivace, più o meno fievole delle percezioni altre volte avute. Or noi sappiamo che questo legame tra le nostre percezioni avviene o per somiglianza o per connessione causale (qui Hume avverte che la contiguità non ha nessuno o quasi nessun rapporto con la identità personale). L' attinenza della somiglianza produce una maniera di sentimento, che è ciò, che chiamiamo persuasione, certezza, e dà stabilità ad una impressione; l'attinenza di causa giustifica questa persuasione, senza di che non potrebbe consolidarsi il rapporto di somiglianza, ma si restringerebbe alle pure impressioni dei sensi, come lo stesso Hume ha dimostrato nella sez. II della parte III. Resta adunque che la spiegazione della identità della intelligenza umana non si possa ottenere se non dalla relazione di causa e di effetto. E invero Hume afferma che la idea vera che ci possiamo fare della intelligenza umana consiste nel riguardarla come un sistema di percezioni differenti, o esistenze differenti, che sono concatenate le une alle altre per la relazione di causa e di effetto, e si producono a vicenda, si distruggono, si determinano e si modificano. Le impressioni fanno nascere le idee corrispondenti, queste idee, alla loro volta, producono altre impressioni. Un pensiero caccia l'altro, ne richiama un terzo, dal quale alla sua volta è cacciato. Qualunque cangiamento avvenga tutte le parti dall'anima nostra sono congiunte dall'attinenza causale.

Qui adunque nella sezione della sua opera, ove parla della identità personale, non dà a questa identità se non un valore puramente fondato sulle attinenze dei feno-

meni. L'identità dipende dalla relazione delle idee ; e queste relazioni producono la identità con l'agevolare, che fanno, il passaggio da un'idea all'altra. E propriamente è la relazione di causa, che produce la idea, che abbiamo della identità dello spirito. Or si paragoni questa spiegazione, che Hume dà della identità, con quanto aveva affermato nella sezione VIII e nella sezione XII della parte III. In quest'ultimo luogo si ammette che gli esempi delle distinte e particolari connessioni di due percezioni possano stabilire un principio, in virtù del quale si inferisca l'attinenza di causa e di effetto tra due percezioni non consolidate dalla esperienza; e si dice che lo spirito alla connessione, non formatasi per ripetute esperienze tra due percezioni, comunica la forza inerente ad altri nessi di rappresentazioni. Questo principio, che non ha la sua sede in una percezione fissa e inalterabile, dove può immaginarsi che esista? e che cosa è questo spirito, che può comunicare a nuovi nessi di rappresentazioni una forza, che, secondo la dottrina di Hume, non può aver sede se non in una determinata percezione? Il vero è che nella sezione VI della parte IV la identità dello spirito è spiegata, e ciò in conformità della retta interpretazione delle dottrine di Hume, per mezzo della relazione di causa e di effetto; mentre al tentativo, che questo filosofo ha fatto di stabilire come principio astratto l'attinenza causale, era valso di pretesto una illusione, una parola tolta dall'uso comune e intesa nel senso comune; la illusione cioè che una entità accogliesse le diverse impressioni e i nessi delle diverse impressioni, e comunicasse la forza, propria di alcuni di questi nessi, ad altri nessi. E questa illusione si è convertita in aperta contradizione nella teorica di Hume, adducendosi una volta la identità dello spirito a spiegare il principio del nesso causale, e un'altra volta ammettendosi che l'attinenza causale possa spiegare la

identità della intelligenza umana. Egli aveva ammesso che ogni singola percezione è distinta dall'altra; e però la forza, che risiede in ciascuna percezione e per cui può richiamare altre impressioni o idee, risiede unicamente in quella determinata percezione, nè può essere comunicata ad altre. E il linguaggio comune gli ha agevolato il tentativo, che ha fatto, di spiegare il nesso causale, col supporre così di straforo quello, che non era per nessuna guisa compatibile con le sue dottrine.

Queste dottrine si fondano in ultima analisi, per ciò che si riferisce al nesso causale, sulla forza e sulla vivacità del sentimento, sopra una maniera di sentimento, che è lo stesso che la persuasione e la certezza della esperienza. Ma questa forza o vivacità, che si determina nelle singole percezioni, non ha attinenza con la realtà, è soltanto la causa, per cui ci figuriamo che esista un mondo reale, del quale non possiamo aver certezza, perchè il nostro pensiero non ha valore se non nei limiti della pura percezione, o, come direbbe Locke, della idea in quanto è nell' intelletto. Questa forza e vivacità non può nè pure avere attinenza con la idea, essendo anzi la idea il contrario della forza e della vivacità; e, come è di per sè una copia delle impressioni, così la facilità, con la quale si presenta, e la vivacità, con la quale aderisce a una determinata impressione, la riconosce dalla forza e dalla vivacità di questa impressione. Questa forza e questa vivacità, che è una maniera di sentire, si riferisce alle singole percezioni, o più propriamente a ciò, che Kant chiamerà la materia delle nostre cognizioni; perchè Hume insiste del continuo sulle determinazioni sensibili delle nostre percezioni, sul determinato grado di quantità e di qualità, secondo cui è possibile che noi pensiamo ogni singola idea.

Ma concepite nella loro singolarità le percezioni, non

era ammissibile che la forza di una rappresentazione passasse sopra altra rappresentazione, perchè queste non hanno nessuna relazione le une con le altre; e così non rimaneva spiegato il problema, che era stato proposto dal lento e faticoso cammino della speculazione moderna a uno dei più acuti pensatori. Con questo riferire il nesso delle rappresentazioni a un *quantum* del sentimento poteva spiegarsi l'aspettazione di un fenomeno all'apparire di un'altro, con cui altre volte ci è apparso congiunto, ma non si poteva spiegare la legge dello spirito, che di ogni fenomeno ricerca la ragione in altri fenomeni. Hume si restrinse a spiegare la connessione delle percezioni, che Leibnitz aveva posto a fondamento dell'operare degli animali e delle operazioni abituali degli uomini, ma non comprese, o non volle comprendere che nell'attinenza delle rappresentazioni l'uomo non ricerca soltanto un eccitamento a operare o una sodisfazione a un sentimento, ma la ragione e la spiegazione di quanto gli apparisce.

Nè d'altra parte quella spiegazione, che Hume non aveva trovato in una qualità delle percezioni, se non cadendo nella contradizione di supporre da un lato lo spirito, che determina in alcune rappresentazioni la connessione causale, e dall'altro la connessione causale, che determina la identità dello spirito, questa spiegazione non la poteva cercare in un *a priori* che determini e fissi la relazione dei fenomeni; non ammettendo egli se non impressioni e idee in quanto sono copie delle impressioni correlative.

Questa contradizione, che esiste nella teorica di Hume sulla spiegazione della connessione causale, e questa impossibilità di ricorrere ad altre ipotesi, che fossero contrarie ai principii fondamentali della sua dottrina, fu avvertita dall' autore. Egli confessa che la connessione mutua, che hanno le nostre percezioni, non toglie che ciascuna di esse sia distinta e separata; e non sa trovare

un principio, che unisca le nostre percezioni successive nel nostro pensiero e nella nostra coscienza. « V'hanno egli osserva, nella mia teorica due principii, a nessuno dei quali posso rinunziare: *tutte le nostre percezioni distinte sono esistenze distinte; lo spirito non concepisce mai connessione reale tra esistenze distinte.* Se le nostre percezioni fossero inerenti a qualche cosa di semplice e di individuale; o se lo spirito percepisse tra esse qualche connessione reale, il caso non presenterebbe nessuna difficoltà »... Kant doveva ricercare questo punto di unione alla distinzione e alla mutabilità dei fenomeni per quella via, che Hume si era chiusa con i suoi preconcetti.

Hume da parte sua dichiara che questa difficoltà è troppo forte per la sua intelligenza: ma giova l'aver ricordato questo suo tardo pentimento per poter trarre due conseguenze: l'una riguarda la dottrina, l'altra ritrae l'animo del nostro filosofo. Per ciò che riguarda la dottrina, l'esperienza, ossia il sovrapponimento delle impressioni simili e la costante connessione dei fenomeni, non è sufficiente a spiegare la esperienza. Per ciò che riguarda l'indole del nostro filosofo: « non v'ha cosa al mondo, egli dice, ch'io sia meno disposto a lasciar passare, della occasione di confessare i miei errori; giudicando che fa più onore un tal ritorno alla verità e alla ragione che un sicuro discernimento. »

FINE.